N. Pg.
Z. 69 1/2
Th. U. 157 f (3.1

Mittler's Sort. Buchhandlung
(A. BATH)
BERLIN, C.
Schlossfreiheit 7.

8.—

00: 76 Wb

Zickermann
Pastor an der Lutherkirche
BRESLAU.

E. Zickermann
Predigtamtskandidat
13. Sept. 1888.

2 Bde

(Systematische Theologie)

Zickermann
Pastor an der Lutherkirche
BRESLAU.

SYSTEM

DER

CHRISTLICHEN SITTLICHKEIT

VON

D^R. FR. H. R. FRANK,
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN ERLANGEN.

ERSTE HÄLFTE.

ERLANGEN,
VERLAG VON ANDREAS DEICHERT.
1884.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

G 78/274

Vorwort.

Der Grundgedanke des Systems der christlichen Wahrheit in seinem Zusammenhange mit dem System der christlichen Gewissheit war dieser, dass als dogmatische Aussage Nichts gelten dürfe, was nicht dem eigensten Wesen des Glaubens entnommen werden könne. Tritt daher in der christlichen Sittlichkeit die Lebenswirkung solchen Glaubens zu Tage, so wird es die Probe sein für die richtige Erfassung der christlichen Wahrheit, wenn sichs zeigt, dass solche Sittlichkeit nur existirt auf Grund jenes Glaubens.

Unter sothanen Umständen war es mir überaus verwunderlich, dass man in jenen beiden Systemen „apriorische“ Sätze gefunden hat. Ich stelle nicht gern die Alternative, aus welcher diese Entdeckung sich erklären würde. Jedenfalls habe ich keinen Grund, mich dagegen zu vertheidigen.

Ich hoffe, dass die evangelische Theologie je länger je mehr es lernen wird, sich auf dem ihr eignen Gebiete zu erbauen. Sie soll sich von keiner, auch nicht von der Kantischen oder Lotze'schen, Philosophie das Concept corrigiren, oder vorschreiben lassen wie weit sie in die Region der objectiven Glaubenswahrheit eindringen dürfe.

Wer dem persönlichen christlichen Glauben unter dem Titel des Kampfes wider „Metaphysik in der Theologie“ den objectiven Hintergrund hinwegnimmt, der

nimmt ihm, wenn auch bester Meinung, die Lebenswurzel, woraus er seine Kraft zieht. Und wer das persönliche Verhältniss zu dem gottmenschlichen Erlöser unter der Anklage auf „Mystik“ oder „Pietismus“ zur Seite schiebt, der zerstört, wenn auch wider Willen, den Lebensgrund der evangelischen Sittlichkeit.

Ich habe mich lange genug mit der Theologie unsrer Reformatoren und des 16. Jahrhunderts überhaupt beschäftigt, um mit einiger Zuversicht sagen zu können, dass sie ohne jenen Hintergrund und jenen Lebensgrund aufhört zu sein was sie ist. Und ich werde an meinem Theile darauf halten, dass diese „Metaphysik“, diese „Mystik“ und dieser „Pietismus“ unsrer evangelischen Theologie gewahrt bleiben. Ich hoffe auch darin nicht allein zu stehen.

So bitte ich denn um freundliche Aufnahme dieser ersten Hälfte des Systems der christlichen Sittlichkeit. Ich gestehe gern, dass die Freude, damit der Lösung einer Lebensaufgabe näher gekommen zu sein, mir gedämpft wird durch das lebhafte Bewusstsein des Abstandes zwischen Idee und Wirklichkeit. Verhüte Gott, dass durch die Mängel der Arbeit verdüstert werde was seinem Worte und der Erfahrung der gläubigen Gemeinde gemäss als Eigenart des christlichen Lebens hervortreten sollte!

Das Schriftstellen-Verzeichniss, von mir nicht veranlasst aber dankbar begrüsst, stammt von der Hand eines lieben jungen Freundes, des Herrn Vicar Böckh.

Erlangen, den 1. December 1883.

Dr. Frank.

Inhalt.

Seite

Die Aufgabe.

§. 1. Die christliche Sittlichkeit, an sich zur christlichen Wahrheit gehörig, aber zu gesonderter Behandlung geeignet, stellt der systematischen Theologie ihre dritte Aufgabe 1

§. 2. Formell entspricht das Wesen der christlichen Sittlichkeit dem Thatbestand der natürlichen Sittlichkeit, deren Momente hier aus der allgemeinmenschlichen Erfahrung entnommen und festgestellt werden 7

§. 3. Materiell unterscheidet sich die christliche Sittlichkeit von der natürlichen in allen den Stücken, welche das Wesen der Sittlichkeit überhaupt ausmachen 27

§. 4. Die christliche Sittlichkeit, nicht ein Sollen sondern ein Sein, aber ein Sein welches ein Sollen einschliesst, ist der Thatbestand des durch den Glauben bedingten freien Werdens des Menschen Gottes 39

§. 5. Wenngleich der Mensch Gottes nur als social bedingter existirt, so ist doch die Ethik, welche dessen freies Werden darstellt, genau genommen nicht Socialethik 49

§. 6. Vermöge der socialen Bedingtheit kann die christlich-sittliche Entwickelung, mithin auch das System der christlichen Sittlickeit, nicht anders als confessionell bestimmt sein . . . 59

§. 7. Die Principien der christlichen Sittlichkeit und der christlichen Ethik: Real- und Erkenntnissprincip 73

Seite

§. 8. Die systematische Gliederung nach Massgabe des gewonnenen Begriffs: das freie Werden des Menschen Gottes erstens an sich, zweitens in seiner Beziehung auf die geistliche Welt, drittens in seiner Beziehung auf die natürliche Welt . . . 88

Erster Theil.

Das Werden des Menschen Gottes an sich.

Erster Abschnitt.

Das Wesen dieses Werdens.

§. 9. Die Scheidung des ersten Theils in die beiden Abschnitte vom Wesen und von den Formen jenes Werdens. Die drei Stücke, welche zur vollständigen Darstellung des Wesens gehören . 100

Erstes Kapitel.

Der Lebensbestand, welchem das christlich-sittliche Werden sich entgegensetzt.

§. 10. Die zwiefache Bestimmtheit des natürlichen Menschen, als dessen Sündlichkeit den Eintritt und den Fortbestand des neuen Lebens nicht unmöglich macht 104

§. 11. Das Wesen des sündlichen Gegensatzes, seine Entwickelung, seine Erscheinung, seine Grade 117

§. 12. Die Illusion und deren Innewerden als Folge der sündigen Lebensbewegung und in ihrer Bedeutung für die nachmalige Erneuerung 136

Zweites Kapitel.

Die Heilskräfte, durch welche das christlich-sittliche Werden bewirkt wird.

§. 13. Lediglich durch transscendente göttliche, nicht durch creatürliche Mächte als solche, wird der Beginn des neuen geistlichen Lebens in dem Menschen gesetzt, aber in einer seinem creatürlichen Wesen entsprechenden Weise 150

§. 14. Die Heilskräfte wirken von der Person des Erlösers aus, in dem sie insgesammt beschlossen sind: Christi Urbildlichkeit und Vorbildlichkeit 156

Seite

§. 15. Das urbildlich-menschliche Leben Christi wird durch die Gnadenmittel behufs nachbildlich-freien Werdens dem Menschen mitgetheilt, unter Voraussetzung der Thatsache, dass die Weltregierung auf das Werden einer Menschheit Gottes abzielt 171

Drittes Kapitel.

Die geistlichen Acte, in denen das christlich-sittliche Werden sich realisirt.

§. 16 Das christlich-sittliche Leben realisirt sich durch Wiedergeburt und Bekehrung, womit in Form von Gesetztheit und Selbstsetzung das neue geistliche Ich in das Dasein und in die Herrschaft eintritt 186

§. 17. In den grundlegenden Acten der Wiedergeburt und Bekehrung sind einerseits die Reue und Busse, andrerseits der Glaube nebst Liebe und Hoffnung beschlossen, so jedoch dass der Unterschied in der Einheit fortbesteht und gewahrt sein will. 219

§. 18. Der Fortbestand des in der Trias des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung bestehenden einheitlichen Christenlebens in Form der Selbsterhaltung 253

§. 19. Die mit der Selbsterhaltung zugleich sich vollziehende und mit ihr das Wesen der guten Werke im geistlich-sittlichen Sinne constituirende Selbstentfaltung 326

Zweiter Abschnitt.

Die Formen dieses Werdens.

§. 20. Die Formen des christlich-sittlichen Werdens begegnen als solche auch in der ausserchristlichen Sittlichkeit, kommen aber hier in Betracht als mit specifisch-christlichem Inhalt erfüllte . 360

§. 21. Die erste Formbestimmtheit: Freiheit und Gesetz 365

§. 22. Die zweite Formbestimmtheit: Gut und Pflicht 392

§. 23. Die dritte Formbestimmtheit: Tugend 423

Seite

§. 8. Die systematische Gliederung nach Massgabe des gewonnenen Begriffs: das freie Werden des Menschen Gottes erstens an sich, zweitens in seiner Beziehung auf die geistliche Welt, drittens in seiner Beziehung auf die natürliche Welt . . . 88

Erster Theil.

Das Werden des Menschen Gottes an sich.

Erster Abschnitt.

Das Wesen dieses Werdens.

§. 9. Die Scheidung des ersten Theils in die beiden Abschnitte vom Wesen und von den Formen jenes Werdens. Die drei Stücke, welche zur vollständigen Darstellung des Wesens gehören . 100

Erstes Kapitel.

Der Lebensbestand, welchem das christlich-sittliche Werden sich entgegensetzt.

§. 10. Die zwiefache Bestimmtheit des natürlichen Menschen, als dessen Sündlichkeit den Eintritt und den Fortbestand des neuen Lebens nicht unmöglich macht 104

§. 11. Das Wesen des sündlichen Gegensatzes, seine Entwickelung, seine Erscheinung, seine Grade 117

§. 12. Die Illusion und deren Innewerden als Folge der sündigen Lebensbewegung und in ihrer Bedeutung für die nachmalige Erneuerung 136

Zweites Kapitel.

Die Heilskräfte, durch welche das christlich-sittliche Werden bewirkt wird.

§. 13. Lediglich durch transscendente göttliche, nicht durch creatürliche Mächte als solche, wird der Beginn des neuen geistlichen Lebens in dem Menschen gesetzt, aber in einer seinem creatürlichen Wesen entsprechenden Weise 150

§. 14. Die Heilskräfte wirken von der Person des Erlösers aus, in dem sie insgesammt beschlossen sind: Christi Urbildlichkeit und Vorbildlichkeit 156

Seite

§. 15. Das urbildlich-menschliche Leben Christi wird durch die Gnadenmittel behufs nachbildlich-freien Werdens dem Menschen mitgetheilt, unter Voraussetzung der Thatsache, dass die Weltregierung auf das Werden einer Menschheit Gottes abzielt 171

Drittes Kapitel.

Die geistlichen Acte, in denen das christlich-sittliche Werden sich realisirt.

§. 16 Das christlich-sittliche Leben realisirt sich durch Wiedergeburt und Bekehrung, womit in Form von Gesetztheit und Selbstsetzung das neue geistliche Ich in das Dasein und in die Herrschaft eintritt . 186

§. 17. In den grundlegenden Acten der Wiedergeburt und Bekehrung sind einerseits die Reue und Busse, andrerseits der Glaube nebst Liebe und Hoffnung beschlossen, so jedoch dass der Unterschied in der Einheit fortbesteht und gewahrt sein will. 219

§. 18. Der Fortbestand des in der Trias des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung bestehenden einheitlichen Christenlebens in Form der Selbsterhaltung 253

§. 19. Die mit der Selbsterhaltung zugleich sich vollziehende und mit ihr das Wesen der guten Werke im geistlich-sittlichen Sinne constituirende Selbstentfaltung 326

Zweiter Abschnitt.

Die Formen dieses Werdens.

§. 20. Die Formen des christlich-sittlichen Werdens begegnen als solche auch in der ausserchristlichen Sittlichkeit, kommen aber hier in Betracht als mit specifisch-christlichem Inhalt erfüllte . 360

§. 21. Die erste Formbestimmtheit: Freiheit und Gesetz 365

§. 22. Die zweite Formbestimmtheit: Gut und Pflicht 392

§. 23. Die dritte Formbestimmtheit: Tugend 423

Druckberichtigungen.

S. 8 Z. 10 v. o. l. der
S. 99 Z. 10 v. o. l. wie dort,
S. 152 Z. 4 v. o. ergänze: einzutreten
S. 179 Z. 15 v. o. l. der
S. 220 Z. 19 v. u. l. des einen
Nach S. 236 l. 237 statt 437.
S. 255 Z. 11 v. o. l. so ist es genug:
S. 322 Z. 10 v. u. ist ge- zu tilgen.

Die Aufgabe.

§. 1. Die christliche Sittlichkeit, deren Verwirklichung in der Menschheit Gottes die christliche Wahrheit zur Voraussetzung hat, ja die im Grunde zu ihr selbst gehört, lässt sich als einheitliches und doch mannigfach gegliedertes Ganze in relativer Selbständigkeit systematisch behandeln. Diese an sich mögliche und wegen der sonst leicht eintretenden Ueberbürdung und ungleichmässigen Gestaltung des Systems der christlichen Wahrheit zuträgliche Sonderdarstellung der christlichen Sittlichkeit bildet den dritten Theil der systematischen Theologie.

1. Nur vorübergehend im ersten Theile der systematischen Theologie ist das Verhältniss der Ethik zu dem Ganzen derselben und insbesondere zur Dogmatik in Betracht gekommen. Gilt es nun hier zunächst die Aufgabe des Systems der christlichen Sittlichkeit zu bestimmen, um darnach das System selbst demgemäss durchzuführen, so schliesst diese Bezeichnung der Aufgabe selbstverständlich die Angabe jener Verhältnissstellung in sich, da ja ohne Klarheit hierüber und ohne Zulässigkeit einer Sonderung der Ethik von den ihr vorangegangenen Disciplinen jedes weitere Vorgehen auf der eingeschlagenen Bahn unmöglich sein würde. Die Lösung dieser speciellen Aufgabe, welche bis auf die neueste Zeit keineswegs übereinstimmende Resultate ergeben hat, ist für uns dadurch erleichtert, dass wir nicht in abstracter Weise Formeln zu finden und aufzustellen haben, durch welche jenes Verhältniss bestimmt wird — bei solchen Formeln bleiben in der Regel Zweifel zurück über die Möglichkeit des concreten Vollzugs — sondern die Richtigkeit der Aufstellung und insbesondere das Recht relativer Selbständigkeit sowie den in Aussicht

zu nehmenden Inhalt des ethischen Systems sofort an den hinter uns liegenden Systemen zu messen in der Lage sind.

2. Sieht man auf das Verhältniss, wie es bisher zwischen den beiden Systemen der christlichen Gewissheit und der christlichen Wahrheit nicht bloss der Theorie nach aufgestellt, sondern zugleich thatsächlich durchgeführt worden ist — und wir können uns an diesem Orte freilich nicht mehr darauf einlassen, die Richtigkeit jener Aufstellung gegenüber neuerlichen Einwendungen zu vertheidigen — so will sich ein System der christlichen Sittlichkeit auf den ersten Anblick keineswegs in klarer, den bisherigen Lehrstoff ergänzender und doch zugleich selbständiger Weise den früheren Systemen anfügen. Hierbei versteht es sich wohl von selbst, dass die hergebrachten Namen der Ethik und der Dogmatik ihrer Wortbedeutung nach für jene Verhältnissstellung ebenso wenig Etwas austragen, als dieses hinsichtlich des Etymons der Sittlichkeit und des Sittlichen der Fall ist, wie interessant auch und instructiv im Uebrigen solche Untersuchungen sein mögen. Was wir als Inhalt der christlichen Wahrheit, deren System nach unserer Auffassung die Dogmatik ist, anzusehen haben, das ist dort gegeben; und wiederum können wir insoweit Einverständniss über den Inhalt der christlichen Ethik voraussetzen, dass es sprachlicher und geschichtlicher Untersuchungen über die Bedeutung der Worte nicht bedarf. Ohne Zweifel schliessen sich auch Gewissheit und Wahrheit keineswegs einander gegenseitig aus, sondern indem man sich der christlichen Wahrheit zu bemächtigen und ihre Bestandtheile zu erforschen sucht, thut man es ganz wesentlich auch um sich ihrer zu vergewissern; und wer der Glaubensgewissheit auf den Grund zu kommen und ihre Momente zum Verständniss zu bringen beabsichtigt, kann dieses nicht anders als im Interesse der christlichen Wahrheit und muss so oder anders dieser Wahrheit dabei Ausdruck geben. Daher denn von Alters her beide Aufgaben in einander flossen und miteinander gelöst wurden. Indessen haben wir ja hinreichend gesehen und mit der That bewährt, wie die Erforschung der Wahrheit die vollzogene Vergewisserung über den Thatbestand derselben voraussetzt, und dass hinwiederum

diese Vergewisserung mit Nichten schon die Erkenntniss der Wahrheit in der Mannigfaltigkeit ihrer Momente und in der Einheitlichkeit ihres Zusammenhangs in sich schliesst; wenngleich wir nicht jene rohe Art der Unterscheidung zu Grunde legen können, wie sie dem katholischen Glaubensbegriff entspricht, dass man zuerst des offenbarenden Gottes und seiner Offenbarung sich versichere und dann hinnehme, was darin als zu glauben vorgelegt und vorgeschrieben werde. Hingegen lässt sich eine ähnliche Unterscheidung und Relation zwischen dem Gebiete der christlichen Wahrheit und jenem der christlichen Sittlichkeit, wie es scheint, gerade dann nicht vollziehen, wenn wir denjenigen Inhalt und Umfang der ersteren voraussetzen, von dessen systematischer Darlegung wir herkommen. Denn die durch den dreieinigen Gott und für ihn werdende Menschheit, wodurch sich der Begriff der christlichen Wahrheit bestimmt und welche selbst an ihrem Theile ihn constituirt, ist jedenfalls die geistlich-sittlich werdende, was nun auch als Begriff der christlichen Sittlichkeit nachmals bei genauerer Untersuchung sich ergeben möge. Ist die Abkehr von Gott die Unwahrheit, die Befriedigung an Nichtgöttlichem der Schein gegenüber der Realität, so ist die Hinkehr zu Gott, das gottgemässe Verhalten, eben als Wahrheit, nämlich sittliche Wahrheit zu bezeichnen. Es kann ja gar nichts Ungeschickteres geben, als die hergebrachte Unterscheidung, dass die Dogmatik mit dem Glauben, die Ethik mit dem Leben, jene mit den credenda, diese mit den agenda des Christen zu thun habe, wenn nämlich dies eine Formel sein soll, wornach der beiderseitige Lehrstoff auszuscheiden wäre: eben dieses ist der Glaube des Christen, was ihm allein und was ihm sicher das gottgefällige Leben ermöglicht, und eben dieses ist sein Leben, was je und je, schlechthin untrennbar, aus dem Glauben resultirt. Ja mehr noch: dies Leben gehört um so gewisser zur christlichen Wahrheit, als es den eigentlichen Zielpunkt der letzteren bildet, ohne den ihr gerade dasjenige fehlen würde wozu sie da ist und weshalb sie geglaubt wird. Es hat niemals eine Dogmatik gegeben, in welcher nicht von der Heiligung und Erneuerung gehandelt, also die christliche Sittlichkeit als zur dogmatischen Wahrheit

gehörig angesehen worden wäre; und insbesondere der evangelische Glaube, dessen Existenz das gleichzeitige Dasein einer Todsünde ausschliesst, mithin die spontane Richtung auf Gott hin, diese Grundbedingung aller christlichen Sittlichkeit, einschliesst, lässt sich ohne jenen ethischen Gehalt, sein eigentliches Pneuma (Jac. 2, 26), gar nicht darstellen.

3. Wir legen demnach als unbrauchbar zur Seite alle jene Unterscheidungen, wie sie so oder anders neuerdings formulirt worden sind, z. B. dass die Dogmatik sich beschäftige mit der Frage, was dünkt dich um Christus, die Ethik mit der Frage, was dünkt dich um die rechte Art eines Christen auf Erden (Harless), oder dass die Dogmatik frage, was thut die göttliche Barmherzigkeit für den Menschen, die Ethik, wie verhält sich der Mensch zu dieser göttlichen Barmherzigkeit (Vilmar), oder dass in der Dogmatik sichs handle um das Christenthum als gottgeoffenbarte Versöhnungswahrheit, in der Ethik um den Christen in seinem gottgeschenkten Heilsleben (v. Oettingen) u. A. Die christliche Sittlichkeit ist ein integrirendes Moment der christlichen Wahrheit, und so wenig diese in jener aufgeht, so wenig lässt sich erstere von letzterer als etwas Anderes von Anderem unterscheiden. Aber für Jeden, der statt in unlebendigen Abstractionen sich zu ergehen die gegebenen Thatsachen ins Auge fasst und massgebend für das Verständniss sein lässt, wird doch die geschichtlich eingetretene Scheidung mindestens ein Fingerzeig dafür sein, dass ein Bedürfniss zu solcher vorliege, mag dasselbe keineswegs sofort in zutreffender Weise befriedigt worden sein. Und überdem ist die Thatsache, dass ein Lebens- und Wahrheitsgebiet an sich in einem andern gelegen ist, noch gar nicht entscheidend gegen die Möglichkeit oder Diensamkeit einer gesonderten systematischen Behandlung. Es müsste denn sein, dass logische Classificationen und Sonderungen es allein oder vornehmlich wären, nach denen systematische Gebilde sich bemässen. Dann freilich müsste man sagen, Sittlichkeit und Wahrheit schliessen sich logisch nicht aus, darum könne es auch kein System der christlichen Sittlichkeit neben dem der Wahrheit geben. Und selbstverständlich ist auch die Gewissheit und deren all-

mählicher geistlich-intellectueller Vollzug eine Realität, die als solche der Wahrheit sich subsumirt. Aber es handelt sich hier um organische Gebilde höherer Ordnung, deren eigenthümlicher Charakter es ist, dass ursprünglich Ineinanderliegendes allmählich auseinander hervorwächst, ohne die an sich seiende und principielle Einheit zu verläugnen. Es ist ein Zeichen naturgemässen und gesunden Wachsthums, wenn Glieder des einheitlichen Ganzen in solcher Weise sich entfalten, dass sie zum Gegenstand gesonderter systematischer Betrachtung erhoben werden können. Und jenes Ineinanderliegen, die Identität der Lebenswurzel, die Gleichartigkeit des Wachsthums, die Wiederkehr derselben Lebenselemente, was Alles mit abstract logischer Unterscheidung sich nicht verträgt, ist sowenig ein Hinderniss gesonderter systematischer Behandlung, dass auf solch organischer Verbundenheit gerade umgekehrt die Möglichkeit des Vollzugs wesentlich beruht.

4. Alle Gewissheit des christlichen Glaubens und all seine Wahrheit geht schlüsslich darauf zurück, dass er ein Werden und Sein in sich fasst, in dessen Realität das christliche Subject aufgenommen ist und in dessen Erfahrung es ebendarum steht. Wir mussten damit anheben, als wir den Weg der Vergewisserung des Christen aufzeigten; wir kommen darauf zurück, nun da der Vollzug der christlichen Sittlichkeit in Frage steht. Niemand ist ein Christ, in welchem nicht dies Werden einer höheren geistlichen Welt einen Anfang genommen; das Christenthum wäre Schein und Täuschung, wenn ihm nicht diese thatsächliche Wirkung innewohnte. Eben deshalb ists das Werden einer Menschheit Gottes, was das Wesen, den Umfang, das Ziel der christlichen Wahrheit bestimmt: was uns dazu verhilft, wie es dazu kommt, was damit gesetzt ist, das Alles gehört zur christlichen Wahrheit. Zwar ist noch nicht erschienen was wir sein werden, und nur im Kampfe mit feindlichen Mächten in uns und ausser uns ringen wir dem Ziele der Vollendung entgegen. Aber über diesen gegenwärtig unvollkommenen christlichen Lebensstand weist uns der Glaube gemäss dem was er in der Zeit geworden hinaus in den Abschluss des Werdens, in das vollendete Sein: die

christliche Wahrheit wäre nicht was wir an ihr haben und wofür sie dem Christen gilt, bliebe sie innerhalb der diesseitigen Realitäten stehen, umfasste sie nicht zugleich mit dem Anfang und Fortgang des Werdens dessen Vollendung. Nun wird uns, auch ohne dass es einer genaueren Begriffsbestimmung hier schon bedürfte, klar werden, dass die Herausbildung eines sonderlichen Systems der christlichen Sittlichkeit aus jenem der christlichen Wahrheit und insofern neben ihm in der That möglich und dem Verständniss dienlich ist. Denn während die thatsächliche Entstehung des Menschen Gottes und seine Auswirkung in dieser Zeitlichkeit für die Dogmatik nur einen Durchgangspunkt bildet inmitten des Stromes der Bewegung, welcher von dem Werdeprincip des dreieinigen Gottes durch dies zeitliche Werden hindurch bis zum Abschluss des Werdens in der seligen Ewigkeit führt, so ist doch dies gegenwärtige Werden und Leben des Christen auf der einen Seite etwas so in sich Geschlossenes und Ganzes, auf der andern etwas so Beziehungsreiches und Mannigfaltiges, dass die Nachbildung dieses geistlichen Organismus, mag derselbe immerhin innerhalb des Ganzen der christlichen Wahrheit seinen Ort haben, in einem sonderlichen System der christlichen Sittlichkeit sich als vollkommen möglich erweist. Und nicht bloss als möglich: denn das in dieser Zeitlichkeit verlaufende Christenleben, welches der Vollendung bis zum Tode und im Tode entgegenringt, ist ein in sich so reich gegliedertes, allwärts hin sich erstreckendes und durchsetzendes, dabei zugleich ein so wechselvolles, auf und abwogendes, durch stetigen Kampf mit feindlichen Elementen, durch stetige Aneignung schöpfungsmässiger Potenzen sich vollendendes, dass die umfassende Darstellung dieses Lebens in allen seinen Beziehungen und Verzweigungen eine unliebsame Exuberanz innerhalb des Systems der christlichen Wahrheit bilden und die klare Uebersichtlichkeit seines Verlaufes hemmen würde. Es ist daher nicht bloss möglich, sondern auch für das Verständniss zuträglich, die Durchführung des christlichen Lebens in jenem thatsächlich ihm eignenden Umfange einem sonderlichen Systeme, der Ethik, vorzubehalten, wogegen die Dogmatik sich damit begnügt, die mit sich

identischen Grundlagen und den überall gleichen Wesenscharakter dieses Lebens zur Darstellung zu bringen.

5. Damit ist nun erreicht, worauf es vorläufig an diesem Orte abgesehen war, dass wir lediglich im Hinblick auf die hinter uns liegenden Disciplinen der systematischen Theologie, insbesondere auf das System der christlichen Wahrheit, die Stelle ausgemittelt haben, wo das System der christlichen Sittlichkeit einsetzen kann. Absichtlich wurde vermieden, einen Begriff der Sittlichkeit vorauszuschicken und mit Hilfe desselben die Abgrenzung des neuen Gebietes zu vollziehen; denn die systematische Ordnung bringt es mit sich, dass wir vorerst nichts Anderes zu Grunde legen dürfen, als den Complex derjenigen Realitäten, innerhalb dessen als eines uns bekannten der Thatbestand der christlichen Sittlichkeit sich findet. Und die Probe für die Richtigkeit dieses Verfahrens bietet der Blick auf die geschichtliche Entstehung und Gestaltung der Ethik als sonderlicher theologischer Disciplin, die allmählich von der Dogmatik zu relativer Selbständigkeit sich ablöste, so jedoch, dass dabei die ursprüngliche Zugehörigkeit zu jener unvergessen blieb und durch Wiederzusammenfassung hie und da immer aufs Neue sich geltend machte. Auch die Unbestimmtheit und Schwebe, in welcher das Verhältniss vorerst gehalten werden musste, stimmt mit jenem historischen Thatbestande, welcher wie immer so auch hier für das systematische Denken massgebend ist, überein. Aber um so mehr liegt darin der Anlass und die Nöthigung, über diese anfängliche Unbestimmtheit hinauszustreben und den Grundriss bis ins Einzelne zu entwerfen, welchem gemäss dies abschliessende Gebäude der systematischen Theologie sich erheben soll. Dass aber damit wirklich solch ein Abschluss vollzogen wird, über welchen wenigstens nach dem dermaligen Stande jener Theologie nicht hinausgegangeu werden kann, dies muss zunächst aus dem Grundriss selbst, dann aber insbesondere aus dessen Durchführung sich ergeben.

§. 2. Formell entspricht das Wesen der christlichen Sittlichkeit, das wir aus dem Werden und Leben der Mensch-

heit Gottes entnehmen, dem Thatbestand der natürlichen Sittlichkeit, welcher Object der allgemein menschlichen Uebung und Erfahrung ist. Denn sittlich in diesem allgemeinen Sinne nennen wir das freie Thun der menschlichen Persönlichkeit, welches und insofern es auf die Verwirklichung des höchsten Lebenszweckes mittelbar oder unmittelbar, bewusst oder unbewusst gerichtet ist. Alle diese Momente, welche den Begriff des Sittlichen constituiren, finden sich, von ihrem thatsächlichen Gehalt abgesehen, also rein formell betrachtet, in per christlichen Lebensbethätigung wieder.

1. Selbstverständlich nicht um äusserliche Gleichförmigkeit im Verlaufe der Darstellung hier mit jener in den früheren Systemen zu erzielen, treten wir jetzt an die Frage heran, wie sich die christliche Sittlichkeit, der Gegenstand der theologischen Ethik, zu der allgemein menschlichen, näher der natürlich-menschlichen, Sittlichkeit verhalte. Denn an diesem überall wieder begegnenden Verhältniss des specifisch Christlichen und des allgemein Menschlichen hängt nicht weniger als die Wahrheit dessen, was der Glaube als den ihm eigenthümlichen Besitz festhält, und die Möglichkeit für das Verständniss, das specifisch-Christliche als die absolute Wahrheit zu würdigen unbeschadet seiner Verschiedenheit von dem natürlich-Menschlichen, ja des theilweise zwischen ihnen bestehenden Gegensatzes. Es ist nicht zu sagen, was für jene Wahrheit und für dieses Verständniss bedeutungsvoller wäre, ob der Nachweis der formellen Gleichheit oder aber der der materiellen Ungleichheit; denn aus jenem erhellt das ächt Menschliche des christlich-sittlichen Verhaltens und die Möglichkeit, von der natürlichen Sittlichkeit hinüberzutreten in die christliche; in diesem bekundet sich der überragende, nicht von dieser Welt stammende Charakter des christlichen Ethos, ohne welchen dasselbe aufhören würde zu sein als was es dem christlichen Glauben gilt. Hinwiederum treten wir in diese Untersuchung ein mit dem vollen Ertrag dessen, was die Systeme der Gewissheit und der Wahrheit desfalls uns erschlossen haben: das Verhältniss der christlichen Gewissheit zur natürlichen, der

christlichen Wahrheit zur allgemein menschlichen ist die Voraussetzung und die Basis für die Verhältnissstellung zwischen der christlichen und der natürlichen Sittlichkeit.

2. Die thatsächliche Existenz einer natürlichen Sittlichkeit, der universal-menschliche Charakter des Sittlichen ist nicht bloss Gegenstand einer auf diesem Gebiete nachweisbaren allgemeinen Erfahrung, sondern zugleich ein wesentliches Object der christlichen Wahrheitserkenntniss, von deren Darstellung wir herkommen. Es ist ein gemeinsam menschliches Interesse, dass diese Existenz natürlicher Sittlichkeit anerkannt und in ihrer Bedeutung gewürdigt werde; denn sie bildet den Grundpfeiler der Humanität, die Vorbedingung zu jedwedem menschenwürdigen Dasein, insbesondere für jedwede wahre Menschengemeinschaft, und andrerseits ist sie nach christlicher Betrachtungsweise der noch gebliebene Wiederschein der ursprünglichen Herrlichkeit des Menschen gleichwie die Vorbedingung seiner geistlich-sittlichen Erneuerung. Bei allen noch so grossen Differenzen der Beurtheilung des Menschenwesens und seiner Bestimmung ist doch noch eine gewisse Gleiche in der Anwendung des sittlichen Massstabes, in der Geltendmachung sittlicher Postulate geblieben. Das begreift sich daraus, dass die sittliche Lebensäusserung am Unmittelbarsten und Tiefsten mit der menschlichen Persönlichkeit, mit dem was den Menschen zum Menschen macht, zusammenhängt, wornach man dann jene nicht zurückstellen kann ohne diese preiszugeben. Man sagt wohl von Menschen, welche den Forderungen der Sittlichkeit Hohn sprechen, dass sie zum Thiere herabsinken — ein Beweis, wie eng das Sittliche und das specifisch-Menschliche sich berühren; und wenn neuerdings ein Gegner des Christenthums geäussert hat, von der ethischen Seite her müsse dasselbe zu Falle gebracht werden, so zeigt dies abermals, wie man auch hier das Sittliche als das schlechthin Entscheidende, Nothwendige und Bleibende anzusehen gewohnt ist. Aber eben darin liegt denn auch der tödtliche Widerspruch, in welchen der Materialismus sich verwickelt: er macht darauf Anspruch, uns das Wesen der Menschen verstehen zu lehren, und er hebt dieses Wesen auf, indem er den sittlichen Charakter des Menschen vernichtet.

3. Unter allen Umständen nämlich ist nach natürlichem Urtheil und allgemein menschlicher Erfahrung ein Zwiefaches zu sittlichem Handeln erforderlich, eine Selbstbestimmung, welche den physischen Zwang ausschliesst, und eine Zwecksetzung, welche mit jener eng zusammenhangend das Object solchen Handelns bestimmt. Die materialistische Weltauffassung kann in ihrer Consequenz weder das Eine noch das Andere anerkennen, weil ihr zufolge das physische Gesetz an die Stelle des moralischen Gesetzes treten muss. Dieselbe Nothwendigkeit des Naturgesetzes, welche in der aussermenschlichen Welt herrscht, bedingt auch das scheinbar freie und verantwortliche Thun des Menschen; und wenn der Zweckbegriff einmal innerhalb des Weltganzen als Motiv des Geschehens beseitigt werden muss, so weiss ich nicht, wie man ihn noch innerhalb einer Parcelle des Universums aufrecht erhalten will. Denn würde er hier actuell, so müsste er potentiell schon in den physischen Vorbedingungen des Menschenwesens stecken. Das Verkehrteste aber unter Allem, weil schlechte Transaction und Rückkehr zu historisch Ueberwundenem, ist jene dermalen nicht unbeliebte Erneuerung des Kantischen Dualismus, wo man die objective Welt dem Naturgesetz und seiner Nothwendigkeit preisgiebt und dem Subject so oder anders Freiheit und Zwecksetzung reservirt. Die Gegensätze, zwischen denen diese Repristination eines ausgelebten, eines auch ehedem niemals ins wirkliche Leben eingedrungenen Philosophems vermitteln will, werden darüber zur Tagesordnung übergehen. Wir dürfen also wohl, indem wir das Sittliche im Sinne der natürlichen Erfahrung als eine Realität ansprechen, auch die Grundlagen fixiren, worauf gemäss dieser Erfahrung die Realität des Sittlichen beruht. Zunächst legen wir einem Thun in dem Masse weniger das Prädikat des Sittlichen bei, je mehr es auf demjenigen Gebiete des menschlichen Wesens sich findet, welches der physischen Nothwendigkeit unterstellt ist. Die Befriedigung leiblichen Bedürfnisses ist kein sittliches Thun, und ebensowenig kann das Verhalten eines in Fieberwahnsinn Rasenden sittlich gewürdigt werden. Frei und sittlich sind connex, gleichwie sittlich und verantwortlich correlat. Allerdings untersteht auch das physisch

Nothwendige in der Lebensbethätigung des Menschen dem sittlichen Urtheil, aber nicht insofern es dieses ist, sondern insoweit die Selbstbestimmung darauf influirt. Nicht dass ich esse oder schlafe, hat sittliche Bedeutung, wohl aber wie ich es thue — denn dieses unterliegt meiner Selbstbestimmung. Und wenn es der sittlichen Beurtheilung einer Uebelthat zu Gute kommt, wenn der Thäter dabei ohne klares Bewusstsein und freie Wahl gehandelt hat, so fragt es sich doch, ob nicht solche Trübung des Bewusstseins und solche Minderung der Wahlfreiheit irgendwie ihrerseits zurückzuführen sei auf vorhergegangene Selbstbestimmung, und demgemäss würde auch hier das sittliche Urtheil Platz greifen. Es kann im Fieberparoxysmus, ja bei wirklicher Geisteskrankheit, welche die Verantwortlichkeit des Thuns aufhebt, eine Seite des menschlichen Charakters zum Ausdruck kommen, welche zuvor durch schuldhafte Selbstsetzung so geworden ist; und eine Uebelthat bei Trunkenheit wird selbst vor dem bürgerlichen Forum nicht vergessen lassen dürfen, dass der Zustand der Unfreiheit ein freigesetzter war, geschweige denn vor dem sittlichen. Die letzte That eines Verbrechers ist nicht selten eine wie unter dem Verhängniss eines physischen Zwanges vollbrachte, aber doch nur darum, weil die Gewohnheit des Sündigens, die durch Selbstbestimmung zu Stande kam, ihn allmählich dem physischen Zwange unterwarf. So bestätigen also auch die scheinbaren Ausnahmen, wo unfreie Handlungen sittlich gewürdigt werden, die allgemeine Regel, dass sittliches Thun auf Selbstbestimmung beruht; und auf die Frage, was es um diese Selbstbestimmung sei, haben wir zunächst zu antworten, sie sei eine solche, der die Möglichkeit des Anderssetzens innewohnt. Wir brauchen uns hier gar nicht auf spinöse Untersuchungen darüber einzulassen, ob die Möglichkeit des Anderskönnens, diese Wahlfreiheit, das ursprüngliche Wesen der Selbstbestimmung ist; genug, dass das sittliche Handeln, um als solches anerkannt zu werden, die Möglichkeit des anders Handelns involvirt. Wir setzen sie voraus, auch wenn Jemand durch Uebung dahin gekommen wäre, nicht anders als gut oder nicht anders als bös handeln zu können.

4. Mit der Selbstbestimmung als wesentlicher Vorbedingung des sittlichen Handelns verbanden wir vorhin sogleich die Objectsetzung, welche den teleologischen Charakter jenes Handelns ausdrückt. Es war wichtig, dies schon dort nicht unausgesprochen zu lassen, damit nicht durch die Trennung und Aufeinanderfolge der Schein entstünde, als wäre jene Setzung etwas von der Selbstbestimmung pur zu Scheidendes, lediglich Hinzukommendes. Vielmehr die Selbstbestimmung ist eo ipso Bestimmung des Selbst für ein Object, weil doch das Handeln, dem jener Charakter eignet, nicht als zielloses gedacht werden kann, sondern auf Verwirklichung eines Zweckes gerichtet sein muss. Freilich nicht unter allen Umständen kann man sagen, dass die Objectsetzung als telischer Act die Selbstbestimmung des Anderskönnens involvirt, gleichwie diese allerdings die Objectsetzung; denn es giebt unbewusste telische Acte innerhalb der Thierwelt, wo von Anderskönnen nicht die Rede ist und welche ebendarum dem sittlichen Urtheil nicht unterfallen. Aber damit rechtfertigt sich eben nur die Anordnung der Momente, wornach um den Begriff des Sittlichen zu gewinnen von der freien Selbstbestimmung auszugehen und darnach zur Objectsetzung fortzugehen war. Man muss nur das Object in völliger Allgemeinheit belassen, um nicht durch scheinbare Ausnahmen beirrt zu werden. Denn wenn es z. B. ein Handeln giebt, dem es lediglich auf Selbstäusserung, auf ein freies Spiel der Kräfte ankommt, ohne dass ein weiteres Ergebniss damit erzielt wird, so ist doch auch dabei das Object nicht zu vermissen, da einmal ohne Objecte solch freies Spiel nicht gedacht werden kann, sodann aber das angestrebte Ziel eben in der Selbstäusserung an diesen Objecten besteht. Man sieht aber sofort daraus, dass wir doch nicht bei dem einfachen Postulate eines Objectes, worauf die Selbstbestimmung sich richtet, stehen bleiben können, sondern dass, um dem Begriff des Sittlichen zu genügen, die Verwirklichung des Objectes zugleich unter dem Gesichtspunkt des Gutes gefasst und betrachtet sein will. Denn auch wo das Spiel der Kräfte, diese Selbstbethätigung, nicht um des einzelnen Objectes willen, worauf sie sich bezieht, sondern das Object um der Selbstbethätigung willen begehrt und

gesetzt wird, da haben wir doch nicht minder eine telische Aeusserung der menschlichen Freiheit, behufs der Erreichung eines Zieles, welches das wahre und eigentliche Object des Strebens ist, und eben dieses erscheint dem Handelnden unter dem Aspect eines zu verwirklichenden Gutes. Insofern ist das Streben nach Selbstbefriedigung, nach Genuss eines Gutes, oder wie man es sonst bezeichnen möge, von sittlichem Handeln untrennbar, ein Wesensmoment desselben gleichwie die Selbstbestimmung und die Objectsetzung. Die Allgemeinheit dieser Thatsache erleidet keine Einschränkung etwa dadurch, dass der Handelnde schmerzvolle Entsagung einem Genusse, der ihm winkt, vorzieht; denn diese Entsagung, dieser Schmerz erscheint ihm eben als ein höheres Gut gegenüber dem geringeren des Genusses. Ebensowenig kann es als Einschränkung oder Aufhebung jener Thatsache gelten, wenn Ethiker dem Streben nach Genuss, diesem Eudämonismus, das Handeln aus Pflicht, diese uninteressirte Unterwerfung unter das sittliche Postulat entgegenstellen; denn eben diese Unterwerfung unangesehen die persönliche Neigung erscheint dem also Handelnden als das wahre Gut, dessen er sich dadurch theilhaftig macht, im Unterschied zu den Scheingütern subjectiven Gelüstens.

5. Aber allerdings nöthigt uns die letztere Unterscheidung, einen Schritt weiter in der Bestimmung des allgemein oder natürlich Sittlichen vorzugehen, da sich daraus ergiebt, dass nicht jedes Gut promiscue als Object des Strebens verbunden mit der Selbstbestimmung den Begriff des Sittlichen constituirt. Denn jene Unterscheidung führt zu der Thatsache, dass immer nur das Streben nach dem höheren Gut, und da nun jene Höherstellung eine Grenze haben muss, nach dem höchsten Gut der freien Selbstbestimmung den Charakter des Sittlichen aufprägt. Wir treten damit noch deutlicher als schon bisher der Fall gewesen in Gegensatz zu jener Schleiermacher'schen Auffassung, als wäre das Wesen des sittlichen Processes das „Vernunfthandeln", durch welches „die Natur organisirt und symbolisirt werden soll." Wo dann freilich, um Schleiermacher nicht Unrecht zu thun und andrerseits um zu erkennen, wie unentbehrlich doch auf alle Fälle

die Herbeiziehung des höchsten Gutes für den Begriff des Sittlichen ist, beachtet sein will, dass das „vollkommene Ineinander von Vernunft und Natur“ hier als das höchste Gut vorgestellt wird. Aber eben darin zeigt sich die principielle Verfehlung: jene irrige Entgegensetzung der Vernunft und der Natur, des Geistes und des Fleisches — als wäre die Natur schlechthin vernunftlos und als wäre Bewältigung des dinglichen Seins von dem geistigen unter allen Umständen schon etwas „Sittliches“. Und zwar sagen wir dies nicht etwa zunächst im Sinne eines christlichen Urtheils, welches die Thatsachen des christlichen Glaubens zur Voraussetzung hat, sondern im Sinne des allgemeinen und natürlichen, welches gar Nichts davon weiss, dass Beherrschung und Durchdringung der Natur mit der Vernunft als solche schon das höchste Gut realisire. Es kommt eben auch nach gemeinem Urtheil erst noch auf den Zweck an, wozu, oder auf die Norm, wornach solche Beherrschung geschieht oder geschehen soll. Auf der anderen Seite freilich würden wir aus den an diesem Orte uns gezogenen Schranken heraustreten, wollten wir nun etwa darnach suchen, welches nach natürlichem Urtheil das letzte Ziel und die oberste Norm des sittlichen Handelns sei. Wir können zunächst nur sagen, dass für einen Jeden das sittliche Thun sich bemisst nach dem obersten Zweck, durch welchen er seine Action bestimmt sein lässt, und in dessen Verwirklichung zugleich das höchste Gut für ihn gelegen ist. Es taugt nicht, hier sofort mit objectiven Zielen und Normen heranzutreten. Zumal bei der gegenwärtigen Lage der Anthropologie, wo gewisse Annahmen über den natürlich sittlichen Charakter des Menschen, über das Gewissen und dessen Forderungen u. s. w., in denen man sich früherhin leichter einigen konnte, nicht mehr die gleiche Geltung besitzen. Und jedenfalls ist es eine Thatsache, dass dermalen bei der Frage nach dem obersten Massstab des sittlichen Handelns auch innerhalb der gebildeten Kreise und unter den Vertretern der Wissenschaft keineswegs Uebereinstimmung herrscht, wogegen die Realität und die Nothwendigkeit eines solchen an sich, welcher es auch sei, kaum einem ernstlichen Zweifel begegnen dürfte. Sorge für Beschaffung des eignen Lebensunter-

haltes ist gewiss kein unsittliches Thun, und für Viele ist es in Wahrheit das letzte Ziel ihrer Bethätigung, dem alle anderen Actionen sich unterordnen. Sie trägt insofern sittlichen Charakter: „Jeder ist sich selbst der Nächste", und Selbsterhaltung ist Pflicht. Macht sich aber diese Selbsterhaltung geltend auf Kosten des Familienkreises, dem der Einzelne angehört, so wird sie für unsittlich geschätzt, und als höherer Massstab des sittlichen Thuns das Familienwohl hingestellt, dem das individuelle unterzuordnen sei. Jedoch auch dabei bleibt die sittliche Schätzung des natürlichen Urtheils nicht stehen, sondern sie geht darüber hinaus zu dem allgemeinen Wohl, dem gegenüber die blosse Sorge für das Beste des Hauses ein falscher Egoismus sei: wer sich und das Seine zum Wohle des Ganzen aufopfert, der achtet solch Thun für sittlich gut und wird darob von Andern gepriesen. Nur muss man immer hinzusetzen, dass solch Urtheil nur so lange Giltigkeit besitze, an sich und für das Subject, als die Verwirklichung des höchsten Gutes in der Beförderung des Gemeinwohls erkannt wird. Es rühmt sich wohl Einer und wird gerühmt, weil er seine bisherigen Rechtsanschauungen u. dergl. zum Wohl seines Vaterlandes verläugnet habe — er stösst etwa die gegebene Verfassung, Staatsordnung mit Gewalt und widerrechtlich um, zu dem Zwecke das Vaterland zu „retten"; für einen Andern ist solch Thun unsittlich, indem er als das sittliche Ideal, als höchstes Gut, dieses hinstellt, dass man sich selbst, seinen „Grundsätzen", treu bleibe und dabei nicht nach dem Erfolg frage. An dieser Stelle tritt die Schwankung des natürlichen Urtheils an den Tag, aber immer nur so, dass dieselbe auf das Wesen des höchsten Gutes sich bezieht, nicht darauf, dass sittliches Thun dasjenige sei, welches die Verwirklichung des höchsten Gutes zum Ziele hat. Es kann dem Einen, dem Pessimisten, als Sittlichkeit die Mitarbeit an der Abkürzung des Weltprocesses, als der Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes, dieses Leidens- und Erlösungsweges erscheinen (Hartmann) gegenüber allen Illusionen der Realisation eines glücklichen irdischen oder jenseitigen Lebens; dem Andern, dem Antinomisten, stellt sich die Herbeiführung eines der gegenwär-

tigen sittlichen Ordnung entgegengesetzten Zustandes der bürgerlichen Gesellschaft als letztes Ziel des Strebens dar und gemäss diesem ihm vorschwebenden höchsten Gute bemisst sich sein Urtheil über das sittliche Handeln.

6. Man sieht nun wohl, in welchem Mass das Wesen der Sittlichkeit, wie wir es bisher erkannt haben, mit dem Wesen der creatürlichen Persönlichkeit zusammenhängt. Denn ohne Zweifel ist Selbstbestimmung für einen höchsten Zweck, für ein höchstes Gut — welches doch die Auswahl unter den Zwecken und Gütern in sich schliesst — das eigentliche Charakteristikum der menschlichen Persönlichkeit. Wir sprechen dem Thier die Sittlichkeit ab, weil ihm die Selbstbestimmung und zwar diese für den selbstgewählten höchsten Lebenszweck fehlt. Und wir setzen eine geringere Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit bei dem unmündigen Kinde, insofern die Persönlichkeit in ihm eine erst werdende ist. Mag es sein, dass im ersteren Falle die Wahl nicht schlechthin ausgeschlossen ist, so findet sie doch nur Statt in Folge der verschiedenen Anziehung, welche die Objecte des Genusses auf das Thier ausüben; und wenn wir ein Thier verantwortlich machen für sein Thun, so geschieht dieses nur auf Grund eines Gesetzes, einer Lebensordnung, die wir demselben im Unterschied von seiner natürlichen Lebensrichtung auferlegt haben. Auch die Fälle sprechen nicht dagegen, wo innerhalb der Thierwelt eine Art Disciplin geübt wird zur Aufrechterhaltung der ihr eingeprägten Lebensordnung, gegenüber einer Degeneration, welche als unnatürliche empfunden wird. Denn ein Uebergang in das menschliche Gebiet würde in jenen Fällen doch nur dann gegeben sein, wenn die Reaction wider die hervortretende Unordnung und Unnatur der Ausdruck einer nicht nothwendigen, dem immanenten Gesetz unterworfenen Selbstbestimmung wäre. Dieser Nachweis aber ist durch kein Beispiel der Naturgeschichte zu erbringen. Im anderen Falle, dem des unmündigen Kindes, ist freilich die Grenzlinie schwerer zu ziehen, ebendarum weil seine Entwickelung die einer werdenden Persönlichkeit ist und solches Werden immer schon ein vorläufiges, potentielles Sein voraussetzt: die Schwankungen in der

neueren Strafgesetzgebung zeigen, wie die Abgrenzung der Verantwortlichkeit nach Massgabe einer Altersstufe überaus misslich wenngleich unumgänglich ist, und in der häuslichen Erziehung findet mit Recht solche Abgrenzung überhaupt nicht Statt. Aber dies Alles zugegeben wird doch auch hier die Sittlichkeit bemessen nach dem Masse der sich entwickelnden Persönlichkeit, und die Unmöglichkeit genauer Abscheidung hebt die Thatsache nicht auf, dass wir nach dem Grade freier Selbstbestimmung und Zwecksetzung das Mass der kindlichen Sittlichkeit beurtheilen. Absichtlich haben wir uns dabei der ausdrücklichen Beiziehung des Selbstbewusstseins für das Wesen der Sittlichkeit gleichwie der Persönlichkeit enthalten, da es sonst den Schein gewänne als wäre damit etwas Anderes gesagt als was genau genommen schon in der Selbstbestimmung mitgesetzt wird. Denn das Selbstbewusstsein führt sich auch an seinem Theile auf eine Selbstsetzung zurück, vermöge deren das Ich sich setzt in bestimmter Abgrenzung von Allem, was nicht zu diesem Ich gehört, und so sich selbst Object wird, während sonst, in dem ausserpersönlichen animalischen Leben, eine unlösbare Verschmelzung mit den äusseren Objecten Statt findet. Es ist Beides Selbstmächtigkeit, ob nun das Ich sich objectivirt, um auf sich handelnd zu influiren, oder um sich selbst zu erkennen und seiner Ichheit inne zu werden — das Erste ist nicht möglich ohne das Zweite und dieses nicht ohne jenes; aber indem das Zweite auch eine Setzung ist, nur eine modificirte, ergiebt sich die Richtigkeit des Verfahrens, wornach wir dieselbe nicht als coordinirtes Moment neben der Selbstbestimmung fassen, sondern als bedingtes und secundäres zu ihr rechnen und aus ihr entnehmen.

7. Dürfen wir es hiernach für begründet erachten, dass sittlich im Allgemeinen das freie Thun der creatürlichen Persönlichkeit zu nennen sei, welches und insofern es auf Verwirklichung des höchsten Lebenszweckes gerichtet ist, so besitzen wir in dem Vorhergehenden auch die nothwendigen Prämissen zur Beantwortung der letzten Frage, ob die Bewusstheit und die Unmittelbarkeit der Erstrebung jenes Zieles zu den constituiren-

den Momenten der Sittlichkeit gehöre. Bejahend wird man ohne Zweifel die Frage nach der Bewusstheit entscheiden, insofern letztere der Persönlichkeit eignet, von welcher allein wir sittliches Thun aussagen. Aber eben die sonderliche Erhebung der Frage, obwohl wir kein anderes als nur persönliches Thun im Auge haben, zeigt, dass wir es nicht bei jener allgemeinen Entscheidung bewenden lassen können, sondern dass hier solche unbewusste Zustände und Bethätigungen in Betracht kommen, welche mit dem Charakter der Persönlichkeit sich vertragen. Und in diesem besonderen Sinne müssen wir die Frage verneinen. Denn obschon wir hier auf einem Punkte stehen, wo die natürliche und die christliche Anschauung sich zu scheiden beginnen, so redet doch auch die erstere von Uebereilungssünden und unwissentlichen Verfehlungen, so dass der Mangel klaren Bewusstseins zwar als schuldmildernd erscheint, aber doch nicht schlechthin die sittliche Verantwortlichkeit aufhebt. Das begreift sich ebendaraus, dass wir das Selbstbewusstsein zwar als wesentliches aber doch als secundäres Moment der Persönlichkeit aufzufassen hatten, nämlich als in der Selbstsetzung und Selbstbestimmung mitbeschlossen. Wenn diese in ihrer Bethätigung dahin führen muss, dass das Ich sich und sein Verhalten in sich objectivirt und reflectirt, so kann doch das Mass des Letzteren ein verschiedenes sein ohne den Charakter der Selbstsetzung aufzuheben. Die Selbstbestimmung kann fortgehen und fortwirken, ohne dass das Selbstbewusstsein ihr anders als latent und potentiell anhaftet: es fehlt dann nur jene actuelle Setzung des Ich, vermöge deren es sich und sein Verhalten als gewusstes Object vor sich hinstellt. Es sind dabei die Uebergänge von dem mehr gegenständlichen Wissen, welches die Selbstbestimmung begleitet, zu dem in sich reflectirten und klaren Selbstbewusstsein sehr fliessende; und ebendeshalb ist es durchaus unthunlich, lediglich die bewussten Acte der Selbstbestimmung, im Gegensatz zu den unbewussten, als sittliche ansehen zu wollen. Nur dass wir selbstverständlich von unbewussten bloss als solchen der Persönlichkeit reden, und krankhafte Zustände gestörten und unterdrückten Selbstbewusstseins

ausschliessen. Im Zusammenhang nun hiermit steht die andere Frage, die wir deshalb auch an diesem Orte aufgeworfen haben, ob die Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit der Erstrebung des höchsten Gutes und Zieles für das Wesen der Sittlichkeit relevant sei oder nicht. Der Zusammenhang nämlich zeigt sich darin, dass die Beziehung auf das höchste Gut bei der Erstrebung des niederen vorhanden sein, mithin das Requisit der Sittlichkeit gegeben sein kann, ohne dass diese Beziehung dem Subject zu klarem Bewusstsein zu kommen braucht. Und darin liegt zugleich, dass wir auch diese Frage zu verneinen haben. Es wäre ein grosser Irrthum, wollten wir die sittlichen Handlungen lediglich auf diejenigen beschränken, welche unmittelbar auf die Verwirklichung des höchsten Gutes gerichtet sind. An sich ist ja freilich die Bearbeitung eines sinnlichen Objectes, z. B. die Bebauung eines Ackers, um der Frucht desselben zu geniessen, oder der Bau eines Hauses, um darin sein Heim zu finden, keine sittliche Handlung; aber je nachdem solche Bethätigung sich unterordnet und einordnet der Realisation des darüber hinausliegenden höchsten Zweckes, participirt auch sie an dem sittlichen Charakter, welchen wir letzterer zusprechen. Eben dieselbe Bearbeitung eines äusseren Objectes kann als Uebelthat wie als Gutthat beurtheilt werden, je nach dem Ziele, welches dadurch angestrebt wird; und hinwiederum, wäre für das Subject die Herstellung jenes Objectes der letzte Zweck, so überkäme damit die Handlung eo ipso sittlichen Charakter. Nun ist ja bei der mannigfachen Bethätigung der menschlichen Persönlichkeit gar Nichts gewöhnlicher, als dass die Erstrebung des niederen Gutes eingeschlossen ist in die des höheren und höchsten. Und ob dieses bewusster oder unbewusster Massen geschieht, hat für den Thatbestand selbst keine wesentliche Bedeutung. In den bei Weitem meisten Fällen tritt bei der Erstrebung des niederen Zieles oder Gutes jene Einordnung gar nicht ins Bewusstsein; aber darum ist sie doch nicht minder vorhanden, wenn auch immerhin die menschlich-sittliche Vollkommenheit es erfordern mag, dass man sich des letzten Zieles dabei klar bewusst werde. Mit dem Allen aber ist nun, wie mich dünkt, die Aussage begründet,

dass die Frage, ob mittelbar oder unmittelbar das oberste Gut erstrebt werde, ebenso wenig für das eigentliche Wesen der sittlichen Handlung entscheidend ist wie die früher aufgeworfene, ob mit oder ohne klares Bewusstsein.

8. Nicht unbemerkt wird wohl in der bisherigen Erörterung geblieben sein, dass zwar vielfach von Zielen und Gütern des Strebens und der Bethätigung, aber nicht von einem objectiven Gesetz, etwa dem in das Herz des Menschen geschriebenen, im Gewissen sich manifestirenden Gesetz die Rede war, als wornach das sittliche Thun sich bemesse. Es kann scheinen, als ob damit der thatsächliche Grund aller menschlichen Sittlichkeit verlassen und dieselbe völlig der Subjectivität preisgegeben würde. Denn was giebt es Wandelbareres und Unbestimmteres, als die Ziele, welche die Menschen sich setzen, und die Güter, nach denen sie streben? Gewiss, wer in früherer Zeit eine Ethik zu schreiben gehabt hätte, würde recht gethan haben, nach solch einem objectiven Gesetze als Massstabe der Sittlichkeit zu suchen, wenn auch der Irrthum dabei mituntergelaufen wäre, als ob solch ein Gesetz, welches der jeweiligen Generation als objectives, schlechthin feststehendes erschien, auch in Wirklichkeit und für immer ein solches wäre. In der Gegenwart, wo man in weiten Kreisen darauf ausgeht, die bisherigen Grundlagen der Sittlichkeit ebenso zu beseitigen wie die Grundlagen der Religiosität, wo man eifrig darauf hinweist, wie schwankend und verschieden das sittliche Urtheil in den verschiedenen Zeiten und unter den verschiedenen Völkern gewesen und noch sei, wo man das Gewissen auf allmählich angewöhnte und tradirte sociale Instincte zurückführt, das Menschengewissen nicht minder wie das Hundegewissen, wo der socialdemokratische Antinomismus die Umkehr der bisher geltenden sittlichen Principien anstrebt und sein Urtheil über Zustände und Menschen darnach bestimmt, jetzt scheint es unthunlich, in derselben harmlosen und naiven Weise wie ehedem von natürlicher Sittlichkeit als einer sich gleichbleibenden Grösse zu reden, gleichwie wir es schon verlernt haben, die natürliche Religiosität, etwa im Sinne des Deismus und Rationalismus, als solche zu behandeln. Und doch sehen wir ge-

rade an der ausgesprochensten antinomistischen Richtung, dass sofort ein sittliches Urtheil an die Umkehr der sittlichen Grundlagen unsrer bisherigen socialen Ordnung sich anknüpft, sowie andrerseits rabiate Materialisten mit einer Art von religiösem Enthusiasmus und Fanatismus ihre Entdeckungen hegen und verbreiten. Es soll damit gar nicht gesagt sein, dass nicht objective sittliche Ordnungen unbeschadet jener subjectiven Schwankungen und Irrungen allenthalben und immer wieder in der Menschenwelt und ihrer Geschichte sich geltend machen — wir werden diese Thatsache vielmehr als solche der christlichen Erfahrung später zu constatiren haben; aber als Inhalt des gemeinen natürlichen Bewusstseins, desjenigen, von welchem wir hier auszugehen haben, dürfen wir dieses von vornherein keineswegs bezeichnen. Auch das Gewissen ist freilich dem Menschen insofern unverlierbar, als es so oder anders, früher oder später, selbst in dem Verstocktesten und Gewissenlosesten wieder einmal lebendig wird; aber die Verirrungen des Gewissens sind so gross, die Momente der Selbstbesinnung so unbestimmbar, die Urtheile der ausserchristlichen Forschung so abweichend, dass ich es nicht wage, irgend einen materiellen Satz in ethischer Beziehung als der gemeinen Erfahrung feststehend zu bezeichnen. Früher hat wohl auch das natürliche Urtheil den Egoismus, der auf Kosten der Andern und zu ihrem Ruin sich geltend macht, als verwerflich angesehen: neuerdings haben wir ihn als den eigentlichen Motor der Weltvervollkommnung kennen gelernt — der Stärkere hat im Kampfe mit dem Schwächeren Recht, und diesem widerfährt sein Recht, wenn er niedergedrückt und ausgerottet wird. Der Satz, auf den noch Kant mit seiner Ethik recurrirte: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, wird als widernatürliche Thorheit verlacht, da es niemals einen Menschen gegeben, der ihn befolgt habe. Und das sind nicht etwa falsche Nutzanwendungen richtiger Vordersätze, sondern sie sind ebenso richtig, wie diese; und die Consequenzen werden gezogen auch denen zum Trotz, die sie verhüllen. Es erscheint also unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht thunlich, ein oberstes, feststehendes „Sittengesetz“ namhaft zu machen, wornach sich die

Sittlichkeit des menschlichen Handelns bemässe, sondern wir müssen uns in der That mit der bisher gewonnenen Wesensbestimmung begnügen, und wir gedenken unser Ziel zu erreichen, ohne dass wir eines Weiteren bedürfen. Dabei aber übersehen wir nicht, dass formal betrachtet ohne ein oberstes Gesetz allerdings Sittlichkeit nicht existirt und dass dieses Gesetz thatsächlich gegeben ist in der Setzung des höchsten Gutes. Denn hiermit bindet der Mensch sein Thun und weiss er dasselbe gebunden an den Weg, welcher zur Erzielung dieses höchsten Gutes führt. Vorbehalten aber bleibt dabei die erst später zu erwähnende Thatsache, dass eine Mehrfacheit solcher Güter dem Menschen sei es neben sei es nacheinander sich aufdrängt und dass dadurch Complicationen entstehen, auf welche wir unser Augenmerk speciell werden zu wenden haben.

9. Wir dürfen hier, obschon es ja nicht unsre nächste Absicht war vom Standpunkte der christlichen Erfahrung aus das sittliche Verhalten des natürlichen Menschen zu würdigen, doch in der Kürze darauf hinweisen, dass jene der allgemeinen Empirie entnommene Wesensbestimmung des Sittlichen sich widerspruchlos einfügt derjenigen anthropologischen Erkenntniss, welche bisher in den Disciplinen der systematischen Theologie von uns gewonnen ward. Die Eigenthümlichkeit und die Allgemeinheit des Sittlichen, wie wir sie charakterisirt haben, entspricht genau der dort zum Verständniss gebrachten Thatsache, dass es Menschenwesen, menschliche Persönlichkeit nicht gebe ohne Setzung des Absoluten. Diese Thatsache trat uns dort vorerst als religiöse entgegen, begründet durch das eigenthümliche Verhältniss der für Gott geschaffenen und doch zur Selbstbestimmung geschaffenen menschlichen Persönlichkeit, und sie nahm für uns die Stelle dessen ein, was man sonst die natürliche Religion des Menschen zu nennen pflegt. Nun hat sich uns hier die sittliche Consequenz jener Thatsache aufgewiesen, insofern die Setzung eines höchsten Gutes als Strebezieles, worin zugleich das oberste Lebensgesetz und die entscheidende Lebensnorm enthalten ist, nichts Anderes ist als die Setzung des Absoluten als unser Verhalten telisch bestimmenden, wogegen dort auf religiö-

sem Gebiete sichs zunächst um das Absolute handelte als unsre Existenz causal bedingendes. Wir wissen, dass zwar nicht die Setzung des Absoluten schlechthin, wohl aber dessen, was der Mensch diesem Schema zum Inhalt giebt, von seiner persönlichen Freiheit abhängt, und wir combiniren nun hiermit die nur formal festzustellende Setzung des höchsten Gutes unbeschadet ihrer Allgemeinheit und den daraus erwachsenden subjectiven Charakter der Sittlichkeit. Was nachmals bei Darstellung der christlichen Sittlichkeit mit voller Klarheit und auf allen Punkten erhellen wird, die enge Beziehung zwischen Ethos und Glaube, die Abhängigkeit des Ersteren von dem Letzteren, das tritt uns hier auf diesem formalen Gebiete ein erstes Mal entgegen: die Setzung des Absoluten als oberster Bedingung des Daseins kann doch nicht ohne Rückwirkung bleiben auf die Setzung des höchsten Gutes, nämlich des Absoluten als letzten Strebezieles. Wir sagen nicht, dass das Absolute auf beiden Seiten mit sich identisch sei; wir lassen auch hier den weitesten Spielraum, damit alle concreten Fälle der allgemeinen Regel ohne Zwang sich einordnen können; aber wir behaupten und glauben den Erfahrungsbeweis dafür antreten zu können, dass die Art, wie sich der Mensch zuoberst abhängig und bedingt weiss, wesentlich influire auf die Art, wie er unter den Gütern seines Strebens das höchste aussondert — dass also z. B. die deistisch-rationalistische Auffassung des Ethos bestimmt war durch die Eigenthümlichkeit jener Glaubensrichtung, dass die ethischen Aufstellungen Spinozas seine pantheistische Weltanschauung zur bedingenden Voraussetzung haben, dass nicht zufällig gerade der jetzige Materialismus den vollen Bruch mit der christlichen Sittlichkeit im Gefolge hat, dass der Pessimismus als theoretisches Resultat der Welterklärung nothwendig mit sich führe die pessimistische Ethik. Eines Weiteren als dieses kurzen Hinweises bedarf es an unsrem Orte nicht, und wir wenden uns sofort einer anderen Folgerung zu, welche nicht minder wie die vorhergehende der gegebenen Wesensbestimmung des Sittlichen zu entnehmen ist und auf den Begriff des Letzteren unmittelbar sich bezieht. Wir meinen jene neuerdings von R. Rothe erhobene und bejahend beantwortete

Frage, ob nicht das Sittliche ein allgemeiner und neutraler Begriff sei, welcher das sittlich Gute und das sittlich Schlimme als Arten unter sich befasse. Nun hat sich freilich Rothe bei dieser seiner Behauptung, wie auch sonst, von dem durch die natürlich-menschliche Erfahrung bedingten Sprachgebrauch fälschlich entfernt, indem die Gegensetzung des Unsittlichen gegen das Sittliche von selbst jene neutrale Auffassung, also die Einordnung des Unsittlichen unter das Sittliche, verbietet. Und am Wenigsten kann die Gegenüberstellung von sittlich-gut und sittlich-schlecht zum Erweise solch neutraler Bedeutung gebraucht werden; denn durch diese Verbindungen wird eben nur die Kategorie des Sittlichen für die Beurtheilung des Guten und des Schlechten angewendet, welches ja nicht die einzige hiefür anwendbare ist. Ein Gemälde, ein Kunstwerk überhaupt, kann schlecht sein in künstlerischer Beziehung, ist aber darum noch nicht sittlich schlecht; und kann gut sein in jenem Betracht, während es darum doch nicht sittlich gut ist. Es ist der oberste Massstab der Beurtheilung, den wir anwenden, der über den Werth nicht zunächst der Sache, sondern vor Allem des Menschen, um dessen Bethätigung es sich dabei handelt, entscheidende, wenn wir auf die sittliche Norm zurückgehen, und keineswegs erscheint daher in solchen Fällen der Begriff des Sittlichen als neutraler. Zudem hängt diese Auffassung des Sittlichen bei Rothe mit jener von Schleiermacher herstammenden Bezeichnung zusammen, gegen die wir uns bereits erklären mussten, als wäre die freilich auch bei schlimmen Handlungen nachweisbare Selbstbestimmung und durch sie geschehende Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit das Sittliche. Aber nachdem wir diese Irrung abgewiesen haben, dürfen wir nun um so mehr diejenige Seite derselben hervorheben, nach welcher sie mit einer thatsächlichen Erfahrung zusammenhängt und einen scheinbaren Anhalt findet auch an unsrer eignen Auffassung. Das höchste Gut, worauf die sittliche Handlung allewege direct oder indirect hinzielt, ist nicht immer das wirkliche, gleichwie das Absolute, wovon der Mensch sich bedingt glaubt, nicht immer der persönliche lebendige Gott. Darum kann es wohl geschehen, dass unter dem Titel des Sitt-

lichen Unsittliches gethan werde, wie es eine bekannte Sache ist, dass das irrende Gewissen zu Handlungen treibt, welche in der That als sittlich verwerfliche anzusehen sind. Aber daraus folgt mit Nichten, dass das Sittliche selbst ein neutraler Begriff sei, da im Gegentheil ausnahmslos die sub ratione boni vollzogene Handlung den sittlichen Charakter überkommt; sondern es bestätigt sich damit lediglich unsre frühere Beobachtung, dass es an diesem Orte bei der formalen Bestimmung des Sittlichen, gegenüber dem Versuch eine objective Norm dafür zu gewinnen, sein Bewenden haben müsse.

10. Nun aber, nach dieser allseitigen Feststellung des Begriffes, soweit er durch allgemein menschliche und natürliche Erfahrung gegeben ist, bleibt uns der Hauptpunkt übrig, worauf die Erörterung an unserm Orte hinauslaufen sollte, der Nachweis, dass zwischen jener allgemein menschlichen und der specifisch christlichen Erfahrung hinsichtlich des Sittlichen in formeller Hinsicht ein Zwiespalt nicht bestehe. Und wir wollen dabei nochmals betonen, wie dieses ganze Stück der Lehre, die formelle Uebereinstimmung der christlichen und der natürlichen Sittlichkeit, von eminent praktischer, keineswegs bloss von theoretischer Bedeutung ist. Denn nicht weniger als die Möglichkeit, den natürlich sittlichen Stand mit dem christlichen zu vertauschen, die Möglichkeit derjenigen geistlich-sittlichen Umkehr, durch welche der Christenstand bedingt ist, hängt von jener Uebereinstimmung ab; in ähnlicher Weise, wie dies bei dem Verhältniss zwischen natürlicher und christlicher Gewissheit, natürlicher und christlicher Wahrheit beobachtet worden ist. Seine Selbstbethätigung, soweit sie der Christ als sittliche beurtheilt, weiss er schlechthin als persönliche, freigesetzte, wie sehr immerhin diese Freiheit von ihm zugleich als empfangene gewusst sein mag. Obschon der christliche Glaube den sittlichen Zustand des natürlichen Menschen als den der Unfreiheit, Sündenknechtschaft anzusehen veranlasst ist, so liegt doch darin mit Nichten eine Verkennung derjenigen Spontaneität des Handelns, vermöge deren auch das sündige Thun ein solches der Persönlichkeit ist, die Gebundenheit selbst eine Setzung der menschlichen Freiheit.

Wie wir uns ja desfalls auf die bezüglichen Erörterungen in dem System der christlichen Wahrheit berufen können. Und je mehr zufolge christlicher Erfahrung die Persönlichkeit des Menschen durch die Wiedergeburt und Bekehrung redintegrirt wird, um desto stärker macht sich in dem Bewusstsein des Christen der sittliche Charakter der von dieser Persönlichkeit ausgehenden Bethätigung geltend. Aber doch nur, insofern auch die andern Bedingungen zutreffen, unter denen wir der persönlichen Bethätigung das Prädikat der sittlichen beizulegen hatten. Der Umwandlungsprocess, durch welchen ein Mensch in den Christenstand versetzt wird und übergeht, ist recht eigentlich durch die Rücksicht auf die Güter bedingt, auf deren Gewinnung vorher und jetzt das Trachten und Begehren gerichtet war: was vorher als höchstes Gut erschien und die Action des Menschen letztlich auf sich hinzog, das hat sich der christlich bestimmten Erfahrung als bloss scheinbares, illusorisches ausgewiesen, und sittlich dünkt ihn nunmehr lediglich die Realisation desjenigen Gutes, welches durch die Erleuchtung als das allein wahre und absolute sich ihm ausgewiesen hat. Wenn wir sonach unbedenklich in Anwendung der gefundenen Wesensbestimmung auf den Christenstand sagen dürfen, christlich sittlich sei das freie Thun der christlichen Persönlichkeit, welches und insofern es auf Verwirklichung ihres höchsten Lebenszweckes, ihres höchsten Gutes gerichtet ist, so trägt es schlüsslich auch hier für das Wesen des Sittlichen Nichts aus, ob diese Bethätigung eine bewusste oder unbewusste, ob diese Verwirklichung eine mittelbare oder unmittelbare ist. Denn zwar kann es wegen der scharfen Entgegensetzung des wahren, allein völlig befriedigenden Gutes gegen die Scheingüter des natürlichen Lebens bei der Bekehrung leicht dahin kommen, dass diese Spannung auch weiterhin im Leben des Christen aufrechterhalten und nur diejenige Bethätigung als sittlich angesehen wird, welche direct der Realisation des höchsten Gutes gilt — wie dergleichen bald so bald anders in der pietistischen Richtung zu Tage tritt; aber für diejenige Erkenntniss der christlichen Wahrheit, welcher wir bisher Ausdruck gegeben haben, bei der correcten Verhältnisstellung zwischen Schöpfung und Erlösung, natürlicher und

geistlicher Welt, muss diese pietistische Auffassung als irrig erscheinen, und wir dürfen daher unbedenklich auch für das christliche Ethos die mittelbare Verwirklichung des höchsten Gutes als sittlich ansprechen. Vollends die Ausschliessung der unbewussten Handlungen aus dem Bereiche des Sittlichen kann für die christliche Erkenntniss um so weniger Platz greifen, je geläufiger der christlichen Erfahrung der Unterschied zwischen bewussten und unbewussten Sünden ist, von denen doch die letzteren dem sittlichen Urtheil sich nicht entziehen. Auch hier handelt sichs nur um Gradunterschiede innerhalb des Sittlichen, nicht um constituirende Momente des Sittlichen selbst.

§. 3. Materiell unterscheidet sich die christliche Sittlichkeit von der natürlichen in allen den Stücken, welche das Wesen der Sittlichkeit überhaupt ausmachen. Es ist eine andere Art der freien Selbstbestimmung, von welcher das sittliche Thun des Christen ausgeht, weil und insofern der neue geistliche Mensch, unterschieden von dem natürlichen Menschen, sich hierbei bethätigt. Und im Zusammenhang damit ist es das im Wege sonderlicher Erfahrung nahegetretene reale höchste Gut, die Gemeinschaft mit dem lebendigen in Christo offenbaren Gott, worauf im Unterschied von den relativen, fälschlich verabsolutirten, oder Scheingütern des natürlichen Menschen das sittliche Streben des Christen gerichtet ist. Das Mass dieser materiellen Ungleichheit entspricht im Allgemeinen dem Verhältniss zwischen christlicher und natürlicher Gewissheit, christlicher und natürlicher Wahrheit; wie ja auch darnach das Verhältniss zwischen christlicher oder theologischer und natürlicher oder philosophischer Ethik bemessen sein will.

1. Es gehört zu den Grunderkenntnissen des Christen, welche mit seinem eigensten Werden unlösbar verbunden sind und deswegen gleich im System der christlichen Gewissheit sich uns aufdrängten, dass ein blosser Stufenunterschied zwischen christ-

lichem und ausserchristlichem Wesen, christlicher und natürlicher Wahrheit nicht bestehe. Auf der andern Seite freilich will überall der Thatsache Rechnung getragen sein, dass ein Uebergang von dort nach hier für den Menschen, sein Verhalten und seine Erkenntniss, Statt findet und Statt finden soll, ein Uebergang, der trotz des specifischen Unterschiedes möglich sein muss. Gleichwie es also für das christliche Bewusstsein, von welchem wir ja auch hier auszugehen haben, allewege feststeht, dass die Annahme eines natürlichen Fortschritts, einer „Entwickelung" von der natürlichen Religion zur christlichen eine Fiction ist, so steht ihm nicht minder erfahrungsgemäss fest, dass zwischen natürlicher und christlicher Sittlichkeit ein specifischer Unterschied obwalte. Wie oft man auch versucht hat, die Entfaltung der Religion und der Sittlichkeit von der untersten Stufe bis zur höchsten, der christlichen, als einen allmählichen, wachsthümlichen Process vorzustellen, immerhin unter fortwährender Einwirkung Gottes, und wie sehr es auch den Christen von Alters her als Hochmuth verdacht worden ist, wenn sie einen specifischen Vorzug des religiös-sittlichen Standes für sich in Anspruch nahmen: es bleibt uns Nichts übrig, als entweder unsre Christenstellung aufzugeben, des Christenglaubens uns zu entschlagen, oder aber bei dieser Setzung specifischen Unterschiedes zu verharren und dabei alle Vorwürfe getrost über uns ergehen zu lassen. Sorgen wir nur dafür, dass der Vorwurf nicht begründet sei und wir uns dessen, was wir empfangen haben, nicht rühmen als hätten wir es nicht empfangen — im Uebrigen gilt hier der früher hinreichend durchgeführte Satz, dass die systematische Theologie, mithin auch das System der christlichen Sittlichkeit, auszugehen hat von dem christlichen Besitzstand, nicht aber diesen Besitzstand zuvor herzustellen oder Anderen als real zu beweisen.

2. Mit der Gewissheit des Christen, dass sittlich überall nur die Bethätigung der freien menschlichen Persönlichkeit sei, verbindet sich bei ihm das Erfahrungsbewusstsein, dass die christliche Sittlichkeit bedingt sei von persönlichem Wesen in einem sonderlichen Sinne, nämlich in dem einer neuen, geistlichen, von

dem „alten Menschen“ unterschiedenen Persönlichkeit. Das Werden des Christen ist das Werden dieser Persönlichkeit, seine Bethätigung als christliche die des „neuen Menschen“; und wie sehr es sich dabei um eine einfache Thatsache handelt, sieht man daraus, dass jene Voraussetzung feststeht, auch wenn der Christ gar nicht im Stande ist, das Verhältniss dieser neuen Persönlichkeit qua solcher zu der natürlichen intellectuell zu bestimmen. Sie ist es, welche täglich zu dem Gotte des Heils sich ausstreckt, um von ihm zu empfangen was zu ihrer Subsistenz nothwendig ist, ohne dass der Christ dabei den inneren Hergang der geistlichen Ernährung zu verstehen brauchte; genau so wie er die natürlich-menschliche Persönlichkeit als daseiende und wirkende kennt, auch wenn seinem Verständniss ihr inneres Wesen sich entzieht. Und nicht bloss als unterschiedenes, sondern zugleich als widerstreitendes erkennt der Christ das neue Ich im Verhältniss zum alten, unbeschadet dessen, dass die Formen der Ichsetzung, diese Willens- und Erkenntnissacte, auf beiden Seiten gleich sind: an der Thatsache solchen Widerstreites, wobei der geistliche Mensch als der schlüsslich obliegende sich ausweist, erkennt er die Wahrheit seines Christenstandes. Die christliche Sittlichkeit hängt so sehr an dieser neuen Persönlichkeit, dass dem Christen als unsittlich, als Gotte missfällig erscheint was bei seiner Lebensbewegung nicht von diesem Mittelpunkte seines innersten Wesens ausgeht. Dies erklärt sich zwar nicht ausschliesslich aber doch sehr wesentlich daraus, dass die der Idee des Menschen entsprechende Selbstbestimmung, die wirkliche Freiheit erst im Christenleben eingetreten ist, wogegen der Wille des Menschen im natürlichen Zustande ein mehr oder weniger geknechteter war. Freilich ist damit keineswegs gesagt, dass nicht auch das Thun des natürlichen Menschen dem sittlichen Urtheil unterfiele, als wäre die Unfreiheit desselben eine unpersönliche. Dann könnte ja auch sein Verhalten nicht als unsittlich angesehen werden. Und ebenso wenig geht es an, dass was in dem Christen der natürliche Mensch thut bloss diesem und nicht auch jenem angerechnet würde. Denn die Doppelheit erscheint als aufzuhebende und das geistliche Ich ist für das

Verhalten des natürlichen mitverantwortlich, weil es seiner mächtig geworden ist. Auch dies wollen wir nicht übersehen, dass die ethische Würdigung des natürlichen Ich eine andere sein wird, je nachdem dasselbe auf ausserchristlichem oder auf innerchristlichem Bereiche in Betracht kommt. Dort ist ihm die Bestimmtheit immanent, von sich selbst loszukommen und einer höheren Art der Selbstbestimmung Raum zu geben; hier dagegen tritt an Stelle des relativen Gegensatzes der absolute, und was von ihm noch übrig ist trägt die Bestimmung in sich zu sterben. Nichts desto weniger könnte auch dieser Gegensatz nicht sittlich gewürdigt werden, wäre er nicht irgendwie noch Ausdruck der Selbstbestimmung, so dass also Beides sich uns bewahrheitet: die auch für das geistliche Bewusstsein feststehende Thatsache, dass Sittlichkeit nur der sich selbst bestimmenden Persönlichkeit eignet, und dass die christliche Sittlichkeit ebendeshalb sich specifisch unterscheidet von aller ausserchristlichen, weil durch das Christenthum die menschliche Persönlichkeit zu sich selbst kommt.

3. Wir haben oben gesehen, in welchem Masse mit der Selbstbestimmung der Persönlichkeit, dieser Grundlage alles Sittlichen, der telische Charakter ihres Thuns, näher die Setzung eines höchsten Gutes zusammenhängt, wofür man sich bestimmt. So wird denn auch hier, bei Angabe des materiellen Unterschiedes zwischen christlicher und natürlicher Sittlichkeit, die Aufgabe nicht bloss diese sein, die Differenz des Gutes zu bezeichnen, worauf die Bethätigung des Christen letztlich hinzielt, sondern zugleich nachzuweisen, wie mit der neuen geistlichen Persönlichkeit dieses andersartige höchste Gut sofort gegeben ist. Das Eine ist gemäss der Erfahrung des Christen nicht ohne das Andere, und das Eine wird mit dem Andern. Das Wesen des natürlichen Menschen, seiner Selbstbestimmung, ist dieses, für Güter sich zu setzen, welche wie immer sonst geartet ausserhalb des lebendigen Gottes gelegen sind; und das Wesen des neuen Menschen, seiner Selbstbestimmung, ist dieses, dass er in Beziehung getreten ist zu dem in Christo offenbar gewordenen lebendigen Gott und dass diese Gottesgemeinschaft das höchste Ziel seines

Strebens ist. Das formal Gleiche in dem beiderseitigen persönlichen Wesen ist die wollend-wissende Selbstbestimmung für ein höchstes Gut bei der Auswahl unter den Zielen des Strebens; das materiell Verschiedene ist die Selbstsetzung des Ich für ein nun erst in die Erfahrung getretenes, vorher verborgen gebliebenes und nichtgewolltes, höchstes Gut, welches durch Christum dem Glauben sich erschlossen hat. Der natürliche Mensch kann nicht anders als mit seiner Wahl unter den aussergöttlichen Gütern sich zu bewegen, und der geistliche Mensch kann nicht anders als für die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott sich zu bestimmen. Aber indem wir es so ausdrücken, wird ersichtlich, dass zugleich mit der Hinwendung zu dem in Christo offenbaren höchsten Gut eine innere Veränderung der Ichheit vor sich geht, mithin sichs keineswegs so verhält, wie es nach dem Bisherigen scheinen könnte, als wäre die persönliche Intention auf beiden Seiten im Uebrigen gleich und nur dadurch verschieden, dass sie das eine Mal auf dieses das andere Mal auf jenes Gut gerichtet ist. Zufolge einer ausnahmslosen Erfahrung des Christen bleibt die Richtung auf die aussergöttlichen und widergöttlichen Güter in ihm vorerst auch nach dem Eintritt in den Christand: inmitten derselben, im Widerspruch mit ihr, macht sich ein anderer, stärkerer Zug geltend, das Correlat des offenbar gewordenen höchsten und realen Gutes, seiner Einwirkung und Zugkraft auf das Subject zu danken. Der Christ ist sich demnach seines neuen Ich als einer Setzung oder Schöpfung eben dessen bewusst, mit welchem in Gemeinschaft zu stehen sein höchstes Gut ist, und keineswegs ist es der gleiche, vorher böse nunmehr gute, Wille, dessen Selbstbestimmung sich erst auf die abgöttlichen Güter, nun auf das Gut des lebendigen Gottes richtet. Wie der Mensch, so seine Güter; aber auch wie seine Güter, so der Mensch. Er wird selbst ein andrer je nach der Sphäre und Atmosphäre, in der er sich bewegt; je nach den Substanzen und Gütern, an die er sich hängt und wovon er lebt. Man kanns doch auch bis in die äussere Erscheinung hinein beobachten, dass ein Mensch den Dingen homogen wird, mit denen er sich beschäftigt; die Genremaler lauschen es den Angesichtern ab;

und wiederum kommt es vor, dass Eheleute bei tiefem, wechselseitigem Innenleben auch äusserlich einander, insbesondere die Frau dem Manne, ähnlich werden. Wie sollte es demnach anders sein im Verhältniss zu den Gütern, auf deren Erstrebung und Genuss das sittliche Wesen des Menschen beruht? Nur dass die Gleichordnung und Stufenordnung, welche dort sich findet, hier aufhört: unvergleichlich höher steht das Gut, welches dem Christen es angethan hat, gegenüber den andern — man kanns sehen, wie über die Züge eines Antlitzes, in denen die niederen, unschönen Eindrücke dieser natürlichen, sündigen Welt sich eingeprägt hatten, durch die stetige Richtung auf die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott mitunter ein Zug der Verklärung fällt, eines Lebens, das nicht von dieser Welt stammt und doch dieser Welt mächtig wird.

4. Schon an der bisherigen Wesensbestimmung des christlich Sittlichen in seinem Unterschiede von dem natürlich Sittlichen wird man bemerkt haben, in welchem Masse hier Alles bedingt ist von der in den früheren Disciplinen der systematischen Theologie gewonnenen Erkenntniss, und eben dies entspricht ja genau der Stellung, welche wir oben dem System der christlichen Sittlichkeit zu denen der Gewissheit und Wahrheit angewiesen. Auch das wird Niemand, der die Eigenthümlichkeit systematischer Erkenntniss begriffen hat, wirklich befremden, dass hier Stücke der Lehre vorweggenommen sind, welche nachmals in dem System selbst wiederkehren und zu specieller Erwägung kommen müssen; denn was es um das System sei, welches dargestellt sein will, kann im Voraus nur gesagt werden, indem man die Wesensmomente des bereits concipirten herausnimmt und behufs einstweiliger Verständigung vorwegschickt. Es ist daher vollkommen begreiflich und nach beiden Seiten unanstössig, wenn wir nun hinzufügen, dass das Mass der materiellen Ungleichheit zwischen dem natürlichen und dem christlichen Ethos im Allgemeinen dem Verhältniss entspricht, wie es zwischen der natürlichen und der christlichen Gewissheit, zwischen der natürlichen und der christlichen Wahrheit besteht. Dieses Letztere um so mehr, wenn wir Recht hatten zu sagen,

dass die christliche Sittlichkeit ein integrirendes Stück der christlichen Wahrheit sei. Jedwede manichäische Entgegensetzung kommt dadurch ebenso in Wegfall, wie die pelagianische und naturalistische Ausgleichung. Denn bei allem Unterschied des natürlichen Kosmos von dem geistlichen, wie er auf der Schöpfungs- und Erlösungsidee in ihrem Verhältniss zu einander beruht und die in die Welt eingetretene Sünde zur Voraussetzung hat, kann doch davon überall keine Rede sein, dass Gebiete und Seiten des natürlichen Lebens der geistlichen Einwirkung, durch welche sie in das Gebiet des christlich-Sittlichen erhoben werden, unzugänglich wären: Alles ist Gottes, wenn auch von der Sünde inficirt, und Nichts was von Gott stammt ist von der Zielsetzung für Gott, dieser sittlichen Bethätigung des Christen, ausgeschlossen. Hinwiederum ist nach den Ergebnissen der Dogmatik die geistliche Einwirkung auf das natürliche Leben in dessen weitestem Umfang so wenig den Potenzen und Factoren des natürlichen Kosmos — in und ausser dem Menschen — zuzuschreiben, dass gemäss diesen Voraussetzungen die Gefahr des Pelagianismus oder auch des Semipelagianismus in der Auffassung des christlich-Sittlichen uns gänzlich fern liegt: alle wirkliche Zielsetzung auf das höchste Gut, alle Redintegration des natürlichen Lebens durch das geistliche ist rein supranaturalen Charakters und Ursprungs. Wir haben also principiell angesehen keinen Grund, das Verhältniss zwischen dem natürlich-Sittlichen und dem christlich-Sittlichen anders aufzufassen, als wie früher das Verhältniss zwischen der Welt des Natürlichen und jener des Geistlichen im Allgemeinen charakterisirt worden ist. Das heisst, unbeschadet dessen, dass auch dort freie Bethätigung der menschlichen Persönlichkeit für höchste Ziele Statt findet, ohne welche ja Sittliches nicht vorhanden wäre, wird dieses Sittliche, mithin auch die darin gegebene Subjectheit des Thuns, für das christliche Handeln zum Object, ebenweil die Selbstbestimmung hierbei nur eine geistliche ist. Und die oben von uns geltend gemachte Unterschiedenheit, ja Entgegengesetztheit dieses Natürlichen und des Christlichen kann doch kein Hinderniss bilden, dass in Folge der Bearbeitung des natürlich-Sittlichen durch

das christliche diejenige Amalgamirung und Ineinsbildung eintritt, welche dem Verhältniss der Schöpfungsidee zur Erlösungsidee nach dogmatischer Auffassung entspricht.

5. Aber wie sehr nun immer alles dieses unseren dogmatischen Vordersätzen sich anschliesst und insofern leicht begreiflich ist, so wollen wir uns doch nicht verhehlen, dass das principiell Einfache sich als schwierig erweist für die weitere Durchführung. Es findet hier eine Complication von persönlichem und freiheitlichem Wesen zwiefacher Art Statt, welche dem wissenschaftlichen Verständniss um so mehr Hemmnisse bereitet, als weder das Eine noch das Andere eine constante Grösse ist. Wie ja auch für die praktisch-ethische Selbsterkenntniss es gar keine leichte Aufgabe ist, sondern schon „geübte Sinne“ voraussetzt, in den sittlichen Regungen des persönlichen Christenlebens Geistliches und Natürliches zu unterscheiden und dadurch vor Selbsttäuschung sich zu hüten. Das Ineinander von Beiden ist um so grösser und unlöslicher, als doch alle Willens- und Erkenntnissacte des neuen geistlichen Ich, ja dieses selbst als der einheitliche Ausgangspunkt jener Setzungen, unbeschadet ihrer Neuheit schlechthin menschlichen, creatürlichen, Charakter an sich tragen, und andrerseits das natürliche Ich sammt den Wesensmomenten, die es constituiren, unerachtet seiner schlechten, gottwidrigen Egoität, doch in der That nicht hierin aufgeht. Darin liegt also ein Verhältniss, das der Gegensätzlichkeit, in welcher es uns vorhin erschien, von vornherein widerstrebt, eine an sich seiende Einheit, welche immer nur durch die noch innewohnende Sünde und deren Inclinationen gestört und aufgehoben wird. Würde doch auch ohne dieses die schlüssliche actuelle Einheit, zu welcher es aus der Gespaltenheit der empirisch christlichen Persönlichkeit kommen soll und kommen wird, gar nicht vorstellbar sein. Das Wesen der Persönlichkeit bringt es vermöge der Selbstmächtigkeit und Selbstsetzung, welche ihr eignet, mit sich, dass die Führung, die oberste Bestimmung nur Eine sein kann und dass insofern die Aussage von dem Vorhandensein eines doppelten Ich einer gewissen Limitation bedarf. Die Doppelheit ist Unnatur und wird als Unnatur empfunden: sie besteht auch

factisch insofern nicht, als das natürliche Ich, sobald es die Leitung verloren hat, aufhört, im stricten Sinne des Wortes Ich zu sein — ein gewesenes Ich, ein in dem Masse verschwindendes Ich, als das natürliche Wollen und Erkennen unter geistlicher Leitung steht. Oder man kann sagen, um die fortdauernde Einheitlichkeit der Strebungen des alten Menschen und damit das Recht, ihn mit persönlichem Ausdruck zu bezeichnen, nicht fälschlich zu verkennen: es findet sich neben und ausser dem geistlichen Ich ein zweites Centrum innerhalb der Peripherie des ersteren, welches wieder werden möchte was es war und nicht bleiben kann was es ist. Auch so betrachtet ist seine Existenz Unnatur, und die Centralität, die wir ihm vermöge der Personbenennung zuschreiben, ist cum grano salis zu verstehen. Jedenfalls aber sieht man nun daraus, wie nothwendig es war, um die ethische Aufgabe richtig und vollständig zu bezeichnen, dass wir es nicht bei der anfänglichen abstracten Gegenüberstellung bewenden liessen, sondern den Charakter und das Mass derselben schon insoweit andeuteten, als es der Ort der Auseinandersetzung, an dem wir stehen, erlaubt und erfordert. Und wenn Jemandem es scheinen könnte, als ob diese genauere Fassung lediglich im Interesse der den Thatbestand durchforschenden Erkenntniss wäre, der soll daran erinnert werden, dass das ganze christlich-sittliche Leben innerhalb jenes Verhältnisses und Gegensatzes verläuft und die schwierigsten praktischen Fragen von dort ihren Ausgang nehmen.

6. Die bisherigen Ergebnisse werden uns ein Urtheil ermöglichen über den Unterschied, welcher zwischen christlicher und natürlicher, oder nach anderem Ausdruck zwischen theologischer und philosophischer Ethik besteht. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Unterscheidung parallel läuft jener, welche wir anderwärts zwischen dogmatischer und philosophischer Wahrheitserkenntniss vollzogen haben. Es gab eine Zeit, wo man „natürliche“ und „geoffenbarte“ Religion sich so gegenüberstellte, als wenn das Eine und das Andere als zwei sich gleichbleibende Grössen einfach nebeneinander lägen. Indess wir haben unsrerseits erkannt, dass zwar das Schema der Religion un-

verlierbar dem Menschen anhaftet, der concrete religiöse Inhalt aber mit Nichten derselbe bleibt; und so werden wir denn auch an die Unterscheidung der theologischen und der philosophischen Ethik nicht mit dem Vorurtheil herantreten, als wenn deren Gebiete sich mechanisch und äusserlich von einander abgrenzen liessen. Der Rationalismus vulgaris wähnte, es gebe eine allgemeine „vernünftige" Religiosität vermöge der nothwendigen Erkenntniss des Einen persönlichen Gottes: von dieser Meinung sind jetzt wohl die Denker aller Denominationen losgekommen. Aber während nun die Auffassung länger vorhielt, dass man gegenüber den mannigfachen „Glaubensweisen", auf die es soviel doch nicht ankomme, sich zu halten habe an die wirkliche und nothwendige Einigkeit auf sittlichem Gebiete, so sind wir jetzt im Begriff, auch diesen Wahn als solchen zu erkennen, und sehen uns dadurch, wenn wir es nicht schon durch unsre eignen Voraussetzungen wären, auf einen anderen Weg hingewiesen. Auch hier wird es sich so verhalten, dass das Schema der Sittlichkeit dem Menschen unveräusserlich ist, wogegen der reale und concrete Inhalt desselben als im stetigen Fluss und Wechsel begriffen einer für immer giltigen Fixirung sich entzieht. Es giebt kein persönlich menschliches Wesen, wie niedrig oder wie hoch es auch stehe, in welcher Zeit und unter welchen Verhältnissen immer es begegne, welches nicht kraft einer Selbstbestimmung unter den Gütern, die ihm vorliegen, wählend das höchste Gut zu verwirklichen trachtete und insofern sittlich handelte. Aber wenn wir nun genau angeben können, was der christlichen Persönlichkeit das höchste Gut ist und mit welchem Masse der Freiheit sie ihm nachstrebt, so sind wir doch keineswegs im Stande, dies auch ohne Weiteres und generell bei der ausserchristlichen, „natürlichen" Sittlichkeit zu thun. Es kann die Freiheit dieses sittlichen Handelns, ohne dass sie selbst schlechthin und in jedem Betracht verloren ginge, bis aufs Aeusserste sich beschränken; und es kann die Auffassung des höchsten Gutes die ganze Scala der Güter durchlaufen, welche der Mensch als solche kennt und deren Würdigung seinem Bedünken unterliegt. Wenn nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung

über den Ursprung und die Entwickelung der Religion (cf. M. Müller) die Ansicht als verschollen angesehen werden kann, dass es Völker ohne religiöse Vorstellungen gebe oder gegeben habe, so werden wir nicht minder der Meinung zu widersprechen haben, als ob irgendwo unter den „Wilden“ es gänzlich an sittlichen Begriffen gebreche. Man beruft sich wohl darauf, dass manche moralische Vorschriften, die wir als allgemeingiltig anzusehen gewohnt sind, jenen Leuten unbekannt sind oder zu sein scheinen. Aber nach unseren Voraussetzungen folgt daraus gegen das Vorhandensein sittlicher Begriffe und sittlicher Bethätigung nicht das Mindeste; und warum sucht man diesen Ausfall nur bei den Wilden, nicht auch inmitten unsrer höchst civilisirten Gesellschaft, wo es gar nicht schwer halten würde, analoge Fälle sittlicher Stumpfheit nachzuweisen? Geradeso, wie man um Fetischanbeter zu finden nicht erst zu den Barbaren zu gehen braucht. Aber allerdings zwischen der Ethik der Papuas und jener des Plato und Aristoteles ist einiger Unterschied, der es uns verwehrt, diese gesammte „natürliche Ethik“ nach der altdogmatischen Auffassung vom homo naturalis unter Eine Schablone zu bringen und der christlichen schlechthin gegenüberzustellen. Auch ist ein gewaltiger Unterschied zwischen derjenigen sittlichen Auffassung, wie sie der ausserchristlichen Menschheit eignet, welche die Bestimmtheit für die Erlösung in sich trägt und die entsprechenden göttlichen Influenzen erleidet, und jener andern, wie sie inmitten der Christenheit bei Abstossung der Heilskräfte wahrnehmbar ist, in welchem Falle der sittliche Process im Vergleich zu jenem gewissermassen als rückläufiger erscheint. Das Natürliche ist, wie wir aus der Dogmatik wissen, kein rein „Natürliches“, sondern trägt Erlösungspotenzen in sich, welche den im Uebrigen specifischen Unterschied zwischen ihm und dem Geistlichen herabmindern, so dass das an sich Gegensätzliche zu einem nicht bloss oder nur relativ Gegensätzlichen sich gestaltet. Und auch dem determinirt und bewusst antichristlich-Sittlichen entzieht sich die göttliche Ueberwaltung und wirkungskräftige Immanenz keineswegs soweit, dass nicht selbst wider Willen und unbewusst Gott den Widerstrebenden seine Ordnungen auferlegte,

ja auch gelegentlich sie ihnen wieder zum Bewusstsein brächte. Das Alles will erwogen sein, um den Charakter des Verhältnisses zwischen christlicher und natürlicher, theologischer und philosophischer Ethik einigermassen zu erkennen. Allerdings wird verglichen mit der Freiheit, dazu uns Christus befreit hat, dem Christen diejenige Selbstbestimmung, kraft deren es zu dem natürlich-Sittlichen kommt, als unächte und gebundene erscheinen; aber immerhin ist sie doch Selbstbestimmung und darum dies persönliche Handeln ein sittliches. Und jedenfalls weiss der Christ, dass er erst mit Beginn seines Christenstandes in die Richtung auf das reale höchste Gut eingetreten ist; aber gleichwohl giebts auch ausserhalb seiner Sphäre „höchste Güter" verschiedenen objectiven Werthes, über welche die natürliche Ethik sich schlüssig machen kann; und zudem wissen wir von einer Bezeugung des lebendigen Gottes auch den natürlichen Menschen gegenüber, „ob sie ihn etwa betasten und finden möchten." Darum ist das principiell und unter allen Umständen Unterscheidende dieses, dass die christliche Ethik ausgeht von derjenigen Erfahrung des Heilsgutes und seiner Verwirklichung, wie sie den Christenstand charakterisirt, und dass sie von diesem Bewusstsein aus, nach dem Richtscheite dieser sittlichen Erkenntniss, Alles was sonst als „Sittlichkeit" sich ihr darbietet nothwendig beurtheilt; dahingegen die natürliche Ethik, wie neuerdings am Deutlichsten Hartmanns „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" vor Augen stellt, von dem allgemein-menschlich Sittlichen ausgehend das christlich Sittliche unter dasselbe einordnet und es nach einem von dort hergenommenen Massstabe würdigt. Es wird dann im letzteren Falle ich sage gar nicht bloss auf die individuelle Persönlichkeit des Ethikers, sondern vorerst und zumeist auf das jeweilige Mass der Durchdrungenheit des allgemeinen-sittlichen Bewusstseins von dem christlichen ankommen, ob etwa die „christliche Moral" noch als die höchste Stufe menschlich sittlicher Entwickelung erscheint, oder ob nach der Auffassung des Ethikers zu einer höheren fortzuschreiten ist. Für die christliche Ethik hat dieser Wechsel der natürlichen Auffassung, z. B. eine solche „Phänomenologie des sittlichen Be-

wusstseins", zunächst die Bedeutung eines psychologischen Phänomens, zu dessen Erklärung der Christ aus der ihm eigenthümlichen sittlichen Erfahrung den Schlüssel entnimmt; und nicht etwa schlechthin falsch dünken ihn die dort gemachten sittlichen Beobachtungen, als könne er sie nicht auch für sich verwerthen, aber sie sind allerdings insofern verkehrt und unwahr, als sie von einem andern als dem centralen Standorte aufgenommen sind. Von seinem „Standpunkte" aus hat der Beobachter ganz recht — aber eben dieser Standpunkt lässt ihn die Dinge verzogen und schief erkennen. Im Uebrigen beruht der Unterschied keineswegs in der Beziehung auf die Objecte, welche mittelbarer Weise der sittlichen Tendenz eingeordnet werden — wie man wohl die thörichte Rede hören kann, die Christen sollten sich mit ihrem sittlichen Urtheil nicht einmengen in fremde Gebiete, für die sie doch keinen Massstab hätten; sondern hier wie dort unterfällt Alles der sittlichen Würdigung, gleichwie es Gegenstand der sittlichen Bethätigung ist, insofern nämlich die auf das höchste Gut gerichtete Bethätigung sich dadurch vermittelt.

§. 4. Die christliche Sittlichkeit, gemäss dem dass sie ein integrirendes Moment der christlichen Wahrheit ist, bezeichnet einen Thatbestand, ein Sein, nicht zunächst ein Sollen; aber allerdings ein Sein, welches ein Sollen einschliesst. Letzteres um so mehr als an sich schon das Sein der christlichen Wahrheit wesentlich Werdeprocess ist, das Gesetz seiner Bewegung in sich tragend, und solch Werden zumal dem Wesen der christlichen Sittlichkeit eignet Die christliche Sittlichkeit ist der Thatbestand des durch den christlichen Glauben bedingten freien Werdens des Menschen Gottes. Zusammengehalten mit dem Begriffe der christlichen Wahrheit entspringt diese Formel genau der Stellung, welche wir vonvornherein der Ethik zur Dogmatik angewiesen haben.

1. Die vollzogene Abgrenzung zwischen der christlichen und der natürlichen Sittlichkeit nebst den entsprechenden Disciplinen, wobei wir allerdings die Ergebnisse der beiden früheren Systeme voraussetzen, führt uns zur christlichen Sittlichkeit in ihrer Eigenart zurück und heisst uns dieselbe insoweit näher bestimmen, als es zur präcisen Formulirung der Aufgabe erforderlich ist. Die Thatsache, dass die christliche Sittlichkeit ein wesentlicher Bestandtheil der christlichen Wahrheit ist, involvirt an sich schon, dass jene nicht minder wie diese ein Sein zu ihrem Inhalt hat, nicht zunächst oder gar ausschliesslich ein Sollen. So einfach aber und einleuchtend dieses in Anbetracht der damit gezogenen Consequenz sein mag, so ist doch damit ein sehr folgeschwerer Satz ausgesprochen, welcher unsre Ethik sofort von anderen, auch wesentlich christlichen, unterscheidet. Namentlich in solchen Kreisen, wo man fälschlich den praktischen Zweck der Theologie überhaupt und der Ethik insbesondere betont, meint man wohl letzterer die Aufgabe stellen zu sollen, dass sie den Christen unterweise, sein gesammtes Leben dem göttlichen Willen gemäss einzurichten. Handelt sichs in dem Christenleben um die Uebung des Gebets, so soll man der Ethik entnehmen, wie in den verschiedenen Lagen und Bedürfnissen ein Christ zu beten habe; gilt es das Kapitel von den Anfechtungen und Versuchungen, so soll man daraus erfahren, nach welchen Regeln und mit welchen Mitteln ein Christ der Anfechtungen sich erwehre; steht der Gehorsam gegen die Obrigkeit in Frage, so soll man sich aus der Ethik Raths erholen, in welcher Weise, unter welchen Bedingungen, Ausnahmen u. drgl., der Obrigkeit Seitens des Christen Gehorsam zu leisten sei. Nun ist das ja freilich eine überaus selbstverständliche Forderung, und es wäre das Wunderlichste von der Welt, sich eine Ethik zu denken, die solchen Ansprüchen nicht Genüge leisten wollte. Aber viel weniger schon ist ersichtlich, wie hierin ein Unterschied zwischen Ethik und Dogmatik bestehen solle, etwa der Art, dass die letztere exponire, die erstere applicire, die Dogmatik im Indicativ rede, die Ethik im Imperativ (Culmann). Denn dem Christen wird doch wahrlich nicht minder daran gelegen sein, was und

wie er zu glauben, als wie er zu leben habe, da dies Leben zweifellos ein solches im Glauben ist; und was der Ethik recht, das wäre der Dogmatik billig. Aber diese ganze Gegenüberstellung der rein wissenschaftlichen und der praktischen Aufgabe beruht auf dem banausischen Missverständniss, als wäre die rein wissenschaftliche Leistung, der es zunächst auf die Erfassung und Darlegung des Thatsächlichen ankommt, darum minder geeignet, praktischen Zwecken zu dienen; und als müsste die Verfolgung praktischer Ziele von den Normen wissenschaftlicher Exposition Umgang nehmen. Man verwischt überdies damit einen wesentlichen Unterschied zwischen rationalistischer und christlicher Ethik: dort meint man durch Anweisung, durch Sittenregeln den Menschen in den Staud der Sittlichkeit versetzen zu können, und es hat daher einen Sinn, wenn man die Moral in einem Complex solcher Sittenregeln, einer Darstellung des Seinsollenden bestehen lässt; hier dagegen, auf christlichem, insbesondere auf evangelischem Gebiet weiss man von solcher Sittlichkeit Nichts, sondern macht den sittlichen Werth der Bethätigung abhängig von einem Lebensstande, den durch Gebot herzustellen unmöglich ist. Eben damit aber werden wir zu unsrer anfänglichen und entscheidenden Position zurückgeleitet, dass die christliche Sittlichkeit als nothwendiger und wesentlicher Bestandtheil der christlichen Wahrheit zunächst genau wie diese ein Sein nicht ein Sollen bedeutet, eine Setzung wie sie auf Grund der christlichen Wahrheit und mit derselben vorhanden ist. Die christliche Sittlichkeit ist eine Realität, welche auf demselben supernaturalen Wege wie die christliche Wahrheit in die Welt eingetreten ist, innerhalb der christlichen Gemeinde existirt und kraft dieser Wirklichkeit zum Gegenstand systematischer, die Theile aus ihrem Princip und in ihrem organischen Zusammenhang begreifender Erkenntniss werden kann.

2. Aber allerdings haben wir uns nun dessen zu erinnern, dass das Sein der christlichen Wahrheit sehr wesentlich ein geschichtliches, ein Werdeprocess ist, und dass daher nothwendig auch hieran die christliche Sittlichkeit theilnimmt. Gleichwie die christliche Wahrheit vornehmlich in Thatsachen besteht, wel-

che eine göttliche Idee und Tendenz zum Ausdruck bringen, und innerhalb der Gemeinde successiv sich auslebt, so ist auch die christliche Sittlichkeit eine zwar reale, aber darum keineswegs ein für alle Mal fertige Grösse, sondern im Werden begriffen. Dies um so mehr, als sichs hier um diejenige Seite der geoffenbarten Wahrheit handelt, welche fort und fort das Ziel der ewigen Gottesgedanken und der geschichtlich hinter uns liegenden Thatsachen ist. Denn der Charakter der christlichen Sittlichkeit ist doch wesentlich jenes „Nachjagen, ob mans ergreife", welches der Apostel (Phil. 3, 12) dem Wahne, schon ergriffen zu haben und vollendet zu sein, entgegenstellt, allerdings ein Nachjagen und Ergreifen auf Grund dessen, dass man von Christo ergriffen worden ist. Das Christenleben, mit welchem die Ethik sich beschäftigt, ist ein Werden — der Christ würde aufhören zu sein, wenn er aufhörte zu werden. Freilich meinen wir dies nun gar nicht in dem formalen Sinne, wornach solch Werden so oder anders jedes Menschenleben und jede Art von Sittlichkeit charakterisirt. Sondern es ist ein Werden, welches ein ganz bestimmtes Sein des Christen in sich enthält und realisirt, ein solches Sein einmal zur Voraussetzung und dann zur Wirkung hat. Dieses Sein ist die Gemeinschaft mit dem lebendigen persönlichen dreieinigen Gott, welche als ein dem Christen eignender Besitz kraft seines Werdens realisirt, nämlich zur concreten Wahrheit des an sich seienden Bestandes ausgearbeitet wird. Wir sind was wir sein werden, aber es ist noch nicht erschienen was wir sein werden — alle christliche Sittlichkeit bewegt sich zwischen jenem Ausgangs- und diesem Endpunkte. Die Bewegung fasst den Ausgangspunkt, dies Seiende, in sich, insofern ohne dessen Immanenz und stetige Triebkraft sie selbst nicht wäre; und Gleiches gilt von dem Endpunkt, nicht bloss dem letzten, sondern dem jeweiligen. Hinwiederum auch die Bewegung selbst, als thatsächliche und so geartete, ist ein Sein, ein trotz der stetig fortgehenden Veränderung des Werdens in sich homogenes, woferne nur immer ein christliches. Nur unter dieser Voraussetzung kann die christliche Sittlichkeit Gegenstand systematischer Darstellung sein, als welche ja allenthalben Repro-

duction eines Thatbestandes ist. Und nicht von Ferne wird man dieser Auffassung der christlichen Sittlichkeit eine Idealisirung des Christenstandes und Christenlebens zuschreiben dürfen. Gerade auf die Wirklichkeit des Christenstandes ist es abgesehen, aber allerdings auf die Wirklichkeit des Christenstandes. Wo nur irgend eine Regung desjenigen Lebens sich findet, welches aus dem Quell der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gotte stammt, auf den Höhepunkten seiner Entfaltung wie in den Tiefpunkten seiner Verkümmerung, in all seinen Schwankungen, Rückgängen und Erneuerungen, in dem innersten Kreise seiner Selbsterhaltung gleichwie in dem weitesten Umfang seiner Selbstentfaltung, da überall haben wir den Thatbestand der christlichen Sittlichkeit wahrzunehmen, dessen naturtreue Auffassung und Darstellung unsre Aufgabe ist. Wir werden das christliche Leben auch in seinen Verirrungen, Abschwächungen und Niederlagen, ja bis dahin zu verfolgen haben, wo es zeitweilig oder definitiv um seine Existenz kommt, und werden aller der Versuchungen, Anfechtungen und Gefahren gedenken müssen, die das Christenleben mit solch schlimmem Ausgange bedrohen. Wir sind ferner darauf angewiesen, ebendarum weil es siegreiche Kämpfe und weil es Erneuerungen des Kampfes nach empfangener Niederlage, weil es ein Wiederaufstehen vom Falle giebt, alle die geistlichen Mittel und Waffen in Betracht zu ziehen, mit denen ein Christ nicht nur kämpfen und wieder kämpfen und wiederaufstehen und hindurchdringen soll, sondern wirklich kämpft und hindurchdringt, wenn anders sein Leben nicht überhaupt aufhört, ein Christenleben zu sein. Und auf die Darstellung des Christenlebens ist es doch hier abgesehen, nicht auf die seines Gegentheils. Wenn bei dem christlichen Individuum keine absolute Gewähr dafür besteht, dass sein Christenleben inmitten der entgegenwirkenden Mächte zur seligen Vollendung werde hinausgeführt werden, so ist doch damit weder der Thatbestand des christlich-sittlichen Werdens überhaupt, noch die Bürgschaft aufgehoben, welche diesem Werden die schlüssliche Vollendung garantirt, unbeschadet der ersteren Wahrheit, welche um deswillen auch ein Moment innerhalb des Systems der christ-

lichen Sittlichkeit bildet. Denn es soll in der Darstellung dieser Sittlichkeit ein Jeder, unbeschadet seiner besonderen Individualität, sein eignes christlich-sittliches Werden, nicht bloss in seiner Vollkommenheit, sondern auch in seiner Unvollkommenheit wiedererkennen, weil und insofern auch dieses Individuelle eine Ausprägung, wenngleich eine sonderliche Ausprägung, des Ganzen ist.

3. Hieraus wird nun wohl ersichtlich sein, wie ungeschickt es wäre, an Stelle des Seins und Werdens, welches der christlichen Sittlichkeit eignet, ein Sollen zu substituiren und die theologische Ethik in einer Anweisung zum oder im christlichen Leben aufgehen zu lassen. Wie man ja auch bei Schleiermacher trotz seiner sonst richtigeren Erkenntniss die verkehrte Unterscheidung lesen kann, dass die Dogmatik es mit den Glaubenssätzen, die Ethik mit den Lebensregeln zu thun habe. Dabei würde die irrige, von uns längst überwundene Voraussetzung obwalten, dass die Dogmatik sich auf ein abgeschlossenes Sein bezöge, über welches eben bloss „Lehrsätze" sich aufstellen liessen; und die Ethik mit einem sittlich erst zu realisirenden Verhalten sich beschäftigte, dessen Charakter dann freilich nur durch „Lebensregeln" bestimmt werden könnte. Aber ein Christ weiss, dass er gerade mit und in seinem Glauben, da dieser der innerste und entscheidende Act seiner Selbsthingabe an den Heilsgott ist, sich durch dies irdische Leben hindurchzuringen habe; und andrerseits liegt die nachhaltige Kraft seiner sittlichen Bethätigung gerade in dem Bewusstsein dessen, was er durch Gottes Gnade empfangen hat und was zu sein er sich getrösten darf. Aber nachdem wir nun nachdrücklich und wiederholt durch Hervorhebung des christlich-sittlichen Thatbestandes den systematischen Charakter der Ethik gewahrt haben, liegt Nichts mehr im Wege, ist vielmehr als Ergänzung der bisherigen Darlegung hinzuzufügen, dass in jenem Sein allerdings ein Sollen mitenthalten ist und dass diese Befassung des Sollens dem Sein des sittlichen Thatbestandes nicht zufälliger sondern wesentlicher Weise eignet. Und in dieser Hinsicht können wir nun doch wieder auf Schleiermacher uns berufen, wenn er sagt, die christliche

Sittenlehre sei Beschreibung der christlichen Handlungsweise, wie sie auf den Erlöser zurückgeht, und eben als solche Beschreibung sei sie Gebot für Alle, die in der christlichen Kirche sind. Nur werden wir noch genauer Eins in das Andre fügen und schärfer die Art ihres Beisammenseins bestimmen müssen. Nicht bloss dies gestaltet das Sein zum Sollen, dass Ersteres dem Willen Gottes über den Menschen und dem Zwecke der Heilsthatsachen entspricht — das wäre eine bloss äusserlich objective Auffassung der Wechselbeziehung; sondern darauf kommt es vor Allem an, dass es keinen Punkt des christlich-sittlichen Thatbestandes giebt, der nicht zugleich mit dem Triebe seiner Selbstvollendung das Gesetz derselben und die Verbindlichkeit dazu in sich trüge. Das Sollen, welches zu dem Sein hinzugenommen werden muss, ist eben kein hinzutretendes, etwa von aussen, nur durch göttliches Gebot ihm auferlegtes, sondern ein ihm immanentes. Kraft des Werdens, worin jenes Sein wesentlich besteht und wozu es sich bestimmt, ist es nie ohne Zielsetzung, welche für das noch nicht soweit Gewordene das Soll des Werdens bezeichnet, und nicht ohne aus demselben Grunde sich ergebende Modalität seines Vollzuges, welche gleichermassen als Norm des Werdens erscheint. Und das gilt nicht bloss von der Selbstbethätigung des christlichen Ich, insoweit dabei die ihm immanenten Lebenskräfte in Betracht kommen, sondern auch insofern dabei die Richtung nach aussen, auf die Objecte genommen wird, an denen der Christ sich bethätigt. Denn mögen wir nun hierbei an die Objecte der geistlichen Welt denken, denen das christliche Ich sich hingiebt und mit denen es sich zusammenschliesst, so ist hier das Sollen mitenthalten in der zugleich mit dem Beginn des christlichen Werdens vorhandenen Gesetztheit durch und für diesen geistlichen Kosmos: das Sollen ist nur das Ergebniss der in dem uranfänglichen Sein angelegten Tendenz. Oder mögen wir die Objecte der natürlichen Welt in Betracht ziehen, ohne welche der Christ sein Lebensziel nicht erreicht und welche für ihn Beides Anlässe der Versuchung und des Kampfes wie Gegenstände der Bearbeitung und Bemächtigung sind, so ist wiederum das Sollen nur der Ausdruck für die in

dem ursprünglichen Gewordensein des Christen mitgesetzte Bestimmtheit gegenüber dem natürlichen Kosmos, wie sie im letzten Grunde aus dem Verhältniss zwischen Schöpfungsidee und Erlösungsrathschluss resultirt. Dabei ist nun allerdings, damit die dem Werden anhaftende Idee, das ihm immanente Gesetz zum Sollen sich gestalte, diejenige Freiheit des Subjectes vorausgesetzt, welche überhaupt zum Wesen des Sittlichen gehört und welche hier als christlich bestimmte gedacht sein will. Denn das Sollen hat zum Correlat das Anderskönnen und geht insofern auf die Selbstsetzung der creatürlichen Persönlichkeit zurück. Aber immer ist, damit man dies Sollen nicht missdeute und namentlich das correcte evangelische Verhältniss zwischen ihm und dem Sein nicht verkenne, zu betonen, dass das Sollen nicht von aussen her das Sein und Werden bestimmt, sondern eine Verbindlichkeit ausdrückt, welche dem freien Subject aus dem immanenten Triebe seines Gewordenseins und Werdens erwächst.

4. Um so mehr rechtfertigt sich nun die vorgeschlagene Fassung der christlichen Sittlichkeit, wornach wir dieselbe bezeichnen als den Thatbestand des durch den christlichen Glauben bedingten freien Werdens des Menschen Gottes. Des Sollens brauchen wir hierbei nicht sonderlich zu erwähnen, da es als nothwendiges Moment dieses Thatbestandes aufgezeigt worden ist. Und eben durch diese Fassung bestätigt sich uns, nur in präciserer correspondirender Formulirung, das Verhältniss, wie es oben zwischen christlicher Wahrheit und Sittlichkeit, gleichwie zwischen Dogmatik und Ethik angesetzt worden ist. Die ursprüngliche Zugehörigkeit der letzteren zur ersteren, die bleibende Verbundenheit beider kommt dabei ebenso formell zum Ausdruck, wie die relative Selbständigkeit des Theilganzen, als welches wir die christliche Sittlichkeit verglichen mit der christlichen Wahrheit zu betrachten haben. Und doch nicht bloss um der formalen Consequenz willen ist es geschehen, dass wir als das Subject des Werdens statt des „Christen" lieber den „Menschen Gottes" nannten, sondern wir haben dafür zugleich einen sachlichen Grund, welcher von Bedeutung ist für das Verständniss dieses Werdens. Schriftgemäss ist der Ausdruck ἄνθρωπος

τοῦ ϑεοῦ (1 Tim. 6, 11; 2 Tim. 3, 17) genau in dem Sinne, in welchem wir unsrerseits ihn hier gebrauchen, nämlich nicht im Sinne einer speciellen amtlichen Stellung des Christen, sondern in jenem des Christenstandes schlechthin, welcher in der Relation eines solchen Menschen zu dem lebendigen Gott, in der Zugehörigkeit zu ihm und der Bestimmtheit für ihn sein Wesen hat. Und dabei wird es bleiben, auch wenn in der Stelle 2 Pet. 1, 21 von den Propheten als „heiligen Menschen Gottes" die Rede wäre; aber dort ist keinenfalls ἅγιοι ϑεοῦ ἄνϑρωποι, sondern wahrscheinlich ἀπὸ ϑεοῦ ἄνϑρωποι zu lesen. Jenes schriftgemässen Ausdruckes aber uns hier zu bedienen, wozu ja an sich keine Nöthigung vorläge, veranlasst uns ein zwiefacher Gewinn, den wir davon erwarten dürfen. Zunächst fällt damit auch der Schein hinweg, der sich an die Nennung des „Christen" als Subjectes der Sittlichkeit anschliessen könnte, als wäre dies „Christliche" etwas ausser dem Menschen Gelegenes, bloss Accessorisches, oder was etwa nur die Peripherie des Menschenwesens beträfe und daher unbeschadet desselben wegbleiben könnte. Die christliche Sittlichkeit ist entweder Nichts, oder aber sie gilt dem Menschen als solchem, in dem Masse, dass der Mensch seine Bestimmung verfehlt, dem die christliche Sittlichkeit abgeht. Und damit hängt das Andere zusammen, was nicht minder von sachlicher Bedeutung ist. Wenn der Mensch das Subject des christlich-sittlichen Werdens ist, nicht Etwas an ihm oder in ihm, so doch nur als Mensch Gottes, nämlich der es geworden und weiterhin werden soll. Nur die bereits vorhandene Gemeinschaft des Menschen mit dem lebendigen Gott verbürgt die Möglichkeit und die Probehaltigkeit seines sittlichen Werdens; und wiederum sittlich ist dieses Werden nur, weil und insofern es „Gott" zum letzten Ziele hat, ein Werden des Menschen für Gott das höchste Gut, dessen der Mensch sich bemächtigen soll. Endlich auch das correcte Verhältniss des christlich-sittlichen Werdens zu Christo, seinem persönlichen Ausgangspunkte, mag mit jener Bezeichnung schon formell angedeutet sein: denn die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, welche als selbstgesetzte die Sittlichkeit des Christen constituirt, ist princi-

piell in Christo dem Gottmenschen gesetzt, und dem entspricht, dass Gottesmenschen aus ihm behufs freien persönlichen Werdens hervorgehen.

5. Aber vielleicht könnte es überflüssig scheinen, dass wir von dem freien Werden des Menschen Gottes reden, da doch dieses christliche Subject ohne Selbstbestimmung nicht existirt: mindestens mit demselben Rechte dürfte jener Charakter des Werdens als selbstverständlich vorausgesetzt und darum verschwiegen werden, wie wir das Sollen, welches dem christlich-sittlichen Werden unveräusserlich anhaftet, ebendarum nicht ausdrücklich bei der Wesensbestimmung der christlichen Sittlichkeit genannt haben. So könnte es scheinen; und doch erweist sich bei näherer Betrachtung jene Gleichsetzung als unzutreffende. Denn sowenig das Werden des Menschen Gottes jemals ohne persönliche Selbstsetzung sich realisiren und sein Ziel erreichen kann, so wenig geht es in dieser Selbstsetzung auf, so dass Werden des Christen und freies Werden desselben mit sich identisch wären. Es gilt zunächst von dem Anfang dieses Werdens, dass es durch eine Setzung Gottes an und in dem Menschen bedingt ist, für welche wir keineswegs die freie Mitwirkung des Subjects in Anspruch nehmen dürfen. Und wenn nun auch vom ersten Momente an, wo durch göttliche Setzung der neue Mensch in dem alten wird, die Spontaneität des ersteren bei dem ferneren Werden betheiligt ist, so geht letzteres keineswegs und an keiner Stelle in dem spontanen, selbstgesetzten Werden auf, sondern ebenso gewiss ist es der stetige Empfang, welcher dieses Werden charakterisirt. Mit dem Empfang hebt es an und auf den Empfang strebt es hin; das Ende aber des Werdeprocesses wird erst recht ein Empfang sein. Nun kann man freilich das Werden des Menschen Gottes in der Ethik nicht darstellen, ohne auch, gleichwie am Anfang so im Fortgang und beim Ziele, jenes Gestaltetwerdens und Empfangens zu gedenken; aber doch nicht in dem Sinne, als wenn hierin das Ethische des Werdens bestände. Sondern sittlich ist das Werden nur, insofern es ein freies Werden des Menschen Gottes ist, und ebendeshalb war die ausdrückliche Hinzufügung dieses Momentes zur Wesens-

bestimmung der christlichen Sittlichkeit nothwendig. Wogegen das Sollen nur ein secundäres, wenngleich untrennbares, Moment des sittlichen Werdeprocesses ist, den wir in erster Linie als Thatbestand zu betrachten hatten.

§. 5. Nicht die Menschheit Gottes, auf deren Werden die Dogmatik alle Glaubensobjecte bezieht, sondern der Mensch Gottes ist es, dessen freies Werden das System der christlichen Sittlichkeit darstellt. Letztere ist nur fassbar, insofern sie der Person im stricten Sinne des Wortes, mithin der Einzelperson eignet. Dabei ist vorbehalten, dass der individuelle Christ nur als generell bedingter existirt, mithin auch für die ethische Betrachtung von diesem Zusammenhange nicht abgelöst werden darf. Eine Socialethik giebt es genau genommen nicht, da das Moment der Abhängigkeit, welches in den statistischen Daten und Berechnungen hervortritt, abgesehen von der ihm anhaftenden Unbestimmtheit, immer nur Voraussetzung oder Wirkung des sittlichen Verhaltens, nicht aber dessen selbsteignes Wesen ist. Die Gemeinschaft als solche ist für die ethische Auffassung nur erreichbar insofern sie in den einzelnen Persönlichkeiten zur Darstellung kommt und in Action tritt; gleichwie andrerseits das ethische Verhältniss des Individuums zur Gemeinschaft in der Rückwirkung sich bethätigt, welche seiner Bedingtheit von dorther entspricht.

1. Unbestimmt blieb in der bisherigen Darstellung der ethischen Aufgabe das Subject des christlich-sittlichen Werdens insofern, als die Bezeichnung desselben an sich sowohl die generelle wie die individuelle Auffassung gestattete. Indessen lag doch schon in der Verschiedenheit des Ausdrucks gegenüber dem bei der Begriffsbestimmung der christlichen Wahrheit gebrauchten angedeutet, dass das Verhältniss zwischen Genus und Individuum, dessen Wichtigkeit wir allenthalben bei den Aufgaben der systematischen Theologie wahrnahmen, hier in derjenigen Gestalt und Modification sich uns darbieten wird, welche der bisherigen

Bestimmung des Sittlichen, der Betonung der Persönlichkeit und persönlichen Freiheit, entspricht. Schon die Wichtigkeit der Sache an sich, nicht minder aber die neuerdings erhobene und vielbesprochene Frage nach der Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer „Socialethik“ heisst uns die Untersuchung über diesen Punkt in einem besonderen Abschnitt vollziehen; und nachdem wir früher wiederholt die Abhängigkeit der individuellen Erfahrung und Erkenntniss von der generellen zur Geltung gebracht haben, ist es billig, dieselbe Frage hier hinsichtlich des Verhältnisses zwischen individueller und socialer Sittlichkeit zu erheben.

2. Zunächst nun fordert schon der Zusammenhang des Thatbestandes der christlichen Sittlichkeit mit jenem der Wahrheit, dass wir jedwede Isolirung der christlichen Einzelpersönlichkeit von der Gemeinschaft, in der sie steht und ihr sittliches Werden vollzieht, vermeiden. Wenn für den Glauben die Herstellung einer Menschheit Gottes das Ziel alles göttlichen Thuns und alles irdischen Geschehens ist und demnach der individuelle Mensch nicht für sich, sondern nur in und mit der Gemeinschaft vollendet wird, so folgt daraus mit zwingender Nothwendigkeit, dass auch die sittliche Ausgestaltung des christlichen Individuums in derselben generellen Bedingtheit sich realisirt. Die Idee des Menschen, dies wissen wir aus der Dogmatik, sollte nach Gottes Schöpferwillen in Form genereller Entwickelung sich verwirklichen, unbeschadet der Bedeutung, welche der Einzelpersönlichkeit zukommt; die Herkunft des Menschengeschlechts von dem ersten Repräsentanten dieser Idee, in welchem potentiell die Fülle derselben beschlossen ist, giebt jener göttlichen Intention Zeugniss; die Redintegration der Menschheit durch den anderen Adam würde ohne solche ideelle und concrete Zusammengehörigkeit unmöglich sein; an jeder einzelnen Stelle individuellen Werdens zeigt sich, je mehr es gelingt in die Factoren und Bedingungen desselben einzudringen um so deutlicher, das unlösbare Ineinander socialer und individueller Entwickelung; die Vollendung der erneuerten Menschheit, wie wir sie nach Massgabe ihres diesseitigen Werdens und nach den Andeu-

tungen der Schrift concipirt haben, bekundete dies Zusammensein, diese wechselseitige Durchdringung des Individuellen und des Socialen in nur noch gesteigertem Masse. Wenn daher der hauptsächlichste Vertreter der Socialethik, v. Oettingen, sagt, dass er Moral, Sittlichkeit, Heilsleben, Glauben, Liebe, Tugend etc. nicht ohne Gemeinschaftsbedingung und Gemeinschaftsbeziehung zu denken im Stande sei, so kann man Dem nur vollständig beistimmen. Ja es ist damit fast noch zu wenig gesagt, wenigstens die Abhängigkeit noch nicht in ihrer innersten Berührung mit der individuellen Freiheit aufgewiesen. Gleichwie die Selbstsetzung der creatürlichen Persönlichkeit überhaupt auf Gesetztheit beruht, so dass mithin die Action der Freiheit mittelst Dessen geschieht, was an dem Menschen Naturbestimmtheit ist, so wiederholt sich dies Allgemeine nun auf allen Punkten der menschlich-individuellen Entwickelung: die Beeinflussung und Begrenzung der individuellen Freiheit besteht gar nicht bloss in den sie umgebenden Momenten, den von aussen her ihr gezogenen Schranken, wodurch die Objecte der Wahl vermindert, der Spielraum ihrer Bewegung eingeengt wird u. s. w., sondern die Selbstbestimmung an sich schon wurzelt in den Gemeinschaftsfactoren, empfängt von dorther ihr mögliches Mass und ihre Weise, mag immerhin diese Art der Bedingtheit sich noch mehr als jene erstere dem menschlichen Auge entziehen. Erst wenn man diese Verschlingung der Freiheitswurzeln in dem Boden der Gemeinschaft, dies Auseinander und Ineinander der individuellen Freiheit und der generellen Bedingtheit selbst erwägt, bietet sich die Möglichkeit dar, den unendlich weit verzweigten Baum der Menschheit wirklich als einheitlichen zu fassen, als ein Ganzes, bei dem auch die sittliche Entwickelung in ihrer Weise eine generelle ist.

3. Wir verdanken es sehr wesentlich dem Aufschwung, welchen die statistischen Beobachtungen und Berechnungen neuerdings genommen haben, dass jene Thatsachen, die übrigens der christliche Glaube am Wenigsten je verkannt hat, auch dem natürlichen Bewusstsein wieder näher gerückt worden sind; und die naturwissenschaftliche Betrachtung des Menschen, die ihrer For-

schungsmethode gemäss darauf angewiesen ist, die physischen Bedingungen und Voraussetzungen der psychischen Acte aufzuzeigen, musste zu dieser Erkenntniss das Ihrige beitragen. Aber man darf nur das statistische Material mit seiner groben Aeusserlichkeit auf einen Augenblick gegenüberhalten der Aufgabe, welche die Eruirung und die adäquate Darlegung der generellen Sittlichkeit uns stellen würde, um sofort die Unmöglichkeit zu erkennen, auf diesem Wege auch nur annähernd jene Aufgabe zu lösen. Gewiss sind die Eruptionen der Unsittlichkeit, welche die Statistik aufzufassen und zu classificiren weiss, Symptome, nicht unwichtige Symptome, des generellen sittlichen Processes, und wir werden Jedem dankbar sein, welcher uns diese Erscheinungen sammt den statistisch nachweisbaren Anlässen mit möglichster Genauigkeit vorführt. Aber wenn man meinen sollte, von jenen Symptomen aus in ähnlicher Weise zur Bestimmung des inneren sittlichen Zustandes der Gesellschaft gelangen zu können, wie etwa der Arzt von den Symptomen des leiblichen Lebens zur Bestimmung des Zustandes leiblicher Gesundheit oder Krankheit, so ist man sehr im Irrthum. Vor Allem deswegen, weil man dabei den Unterschied zwischen Physischem und Ethischem verkennt. Und selbst diejenigen, für welche dieser Unterschied nicht bestünde, müssten doch wohl zugeben, dass das Physische, worauf sie das Ethische reduciren, ein andersgeartetes sei als was in den grobsinnlichen Erscheinungen vorliegt. Entdeckt haben sie es wenigstens zur Zeit noch nicht, so oft man auch bei ihnen der Behauptung begegnet, dass die Freiheit blosser Schein sei und das moralische Gesetz coincidire mit dem physischen. Für uns aber ist die Hauptsache, die wir in möglichst greller Form voranstellen wollen, diese, dass das Vorhandensein gewisser statistisch wahrnehmbarer Ausbrüche der Unsittlichkeit — denn auf diese beschränkt sich zumeist das verfügbare ethische Material — an und für sich keineswegs auf einen schlimmeren sittlichen Zustand hinweist als deren Nichtvorhandensein. Wenn in einer Volksgemeinschaft mehr Selbstmorde oder Morde begangen, mehr Diebstähle verübt werden als in einer andern — versteht sich nach relativer, procentualer Schätz-

ung — oder wenn dort die Zahl der unehelichen Kinder grösser ist als hier, so ist das an und für sich kein Zeichen eines niedrigeren sittlichen Standes jener Gemeinschaft, weil was den inneren unsittlichen Hang zum Ausbruch bringt ebenso etwas Gutes wie etwas Schlimmes sein kann, oder wenigstens nichts Schlimmeres zu sein braucht als was die Inclination zeitweilig zurückhält. Wer in der Verzweiflung aus purer Feigheit und Schlaffheit vor dem Selbstmord zurückschreckt, den werden wir sittlich doch nicht höher stellen als wer unter sonst gleichen Umständen den Muth dazu besitzt. Wer durch sittliche Degeneration auch physisch so heruntergekommen ist, dass alle Kraft und Energie der natürlichen Empfindung ihm abgeht, dem werden wir es nicht hoch anrechnen, wenn er als Beleidigter nicht ebenso aufbraust und zu einer Uebelthat sich hinreissen lässt als ein Anderer. Die unehelichen Geburten, sagt der Statistiker Engel, „repräsentiren nicht den tausendsten Theil der factischen Unzucht, sondern nur die dabei stattgehabte grössere Unvorsichtigkeit und Leidenschaftlichkeit und — grössere Unschuld, wäre man fast versucht hinzuzusetzen.“ Wie hier die Verschiedenheit der Temperamente, des Zusammenlebens, der Gesetzgebung u. s. w. auf das Hervortreten der unsittlichen Erscheinungen oder auf deren Unterbleiben einwirkt, liegt auf der Hand und lässt sich zum Theil ebenfalls statistisch nachweisen. Es kann unsäglicher Missbrauch mit den statistischen Tabellen getrieben werden und wird thatsächlich getrieben, gerade um der scheinbaren Exactheit der Zahlen willen, die dem Unkundigen imponirt. Man hat z. B. die Thorheit begangen, die Zahl der in einer Provinz vorgekommenen, nämlich statistisch nachweisbaren, Verbrechen, Vergehen und Uebertretungen, die an sich schon gar kein sicherer Gradmesser der socialen Sittlichkeit oder Unsittlichkeit ist, zu combiniren etwa mit dem statistisch erhobenen Procentsatz der unzureichend Gebildeten, um daraus Schlüsse auf das Causalverhältniss zwischen der letzteren und der ersteren Erscheinung zu ziehen. Zum Glück lässt sich hier der Irrthum auf statistischem Wege selbst corrigiren, da wir mit Zahlen belegen können, dass die vom Strafrichter gefassten, zur Ziffer gebrachten Verletzungen

des bürgerlichen Gesetzes keineswegs mit der steigenden Bildung abnehmen; daneben aber wollen wir nicht unbemerkt lassen, dass das neuerdings auch vernommene andere Extrem, durch „Bildung“ werde der Mensch schlechter, gerade so viel Werth hat, wie jenes, durch „Aufklärung“ werde er besser, nämlich keinen. In welcher Unbestimmtheit muss doch die Statistik den Begriff der „Bildung“, der „Halbbildung“ und der „Unbildung“ fassen, um die nöthige Classificirung zu Stande zu bringen, wenn etwa dabei der Massstab schulmässig erworbener Kenntnisse und Fertigkeiten zu Grunde gelegt wird! Und wie liegt es doch auf der Hand, dass gesteigerte Intelligenz ebenso ein Mittel sein kann, dem bösen Willen zur Erreichung seines Zieles zu verhelfen, wie umgekehrt; und dass Mangel an „Bildung“ auf der einen Seite das Mass der Bedürfnisse und darum auch der Versuchung verringert, während er auf der andern Seite Anlass geben kann, mit dem Criminalgesetz in Collision zu kommen. Besonders theologischerseits und von Seiten derer, die eine Verschärfung der Strafgesetze wünschen, ist neuerdings auf die ganz enorme Steigerung in den Procentsätzen der Bestraften, namentlich gewisser Classen derselben, hingewiesen worden; und gewiss diese Zahlen sind erschreckend. Aber gleich hinterher werden wir von sachkundiger Seite darauf aufmerksam gemacht, dass die Steigerung wesentlich eine Folge der verbesserten Strafrechtspflege, der Verfeinerung des Detectionsverfahrens u. s. w. sei: es gab, sagt man, früher nicht weniger Verbrecher, aber man konnte sie nicht mit solcher Sicherheit fassen, oder wenn man sie eingefangen hatte, waren für Manche die Maschen des Netzes so gross, dass sie wieder durchschlüpften. Mithin lässt sich aus der Vermehrung der statistisch verzeichneten Fälle nicht mit Sicherheit auf die Steigerung der sittlichen Degeneration im Volke schliessen. Aber gesetzt auch, die Vermehrung der Fälle wäre eine wirkliche und nicht bloss scheinbare, gesetzt, dass wir in einigen Jahren abermals, ohne dass jene Ausrede noch in gleicher Weise zulässig ist, eine solche Vermehrung constatiren können, ist dann wirklich der Schluss auf sittliche Verschlimmerung ein sicher begründeter? Ich glaube kaum. Denn dann

wird sich erst noch fragen, was man ja auch jetzt schon in Erwägung ziehen muss, ob nicht etwa das Anwachsen durch schlimme sociale Verhältnisse, durch die erhöhte Schwierigkeit der Subsistenz, durch den schlechten Gang der Geschäfte u. s. w. bedingt sei, also durch ein grösseres Mass der Versuchung, wodurch bei sonst gleichen sittlichen Verhältnissen jetzt Mehrere als früher zu Falle kommen. Vollends, wie ganz haltungslos, ja lächerlich erscheint das Verfahren, wenn man aus der auf die einzelnen Confessionen entfallenden Quote der Verbrechen einen Rückschluss machen wollte auf die grössere oder geringere Geneigtheit der Katholiken, Protestanten u. s. f., dieses oder jenes Verbrechen zu begehen, da man solchem Schlusse sofort mit der Einrede begegnen müsste, kein wahrer Katholik, Protestant u. s. f. lasse sich dergleichen zu Schulden kommen, sondern nur ein vom Glauben derselben Abgefallener. Wie ja in der That bei den gegenwärtigen confessionellen Verhältnissen die Namen der Glaubensgemeinschaften, denen die Einzelnen zugehören, vielfach nur wie äusserliche Etiketten ihnen ankleben. Und wenn man aus den statistischen Vorlagen gewisse „Gesetze sittlicher Lebensbewegung“ abstrahirt, wie die der Continuität, Motivität, Tenacität, Sensibilität u. s. w., so ist das gewiss ganz interessant, aber man bekommt damit nur Bestätigungen Dessen, was man vorher schon wusste, ohne dass das Dunkel der socialen Sittlichkeit damit wesentlich aufgehellt würde.

4. Eine Socialethik in dem Sinne, in welchem man sonst von Ethik redet und in welchem *wir* das Wort gebrauchen, kann es nicht geben. Denn zu allen den Hindernissen, die uns bisher schon entgegentraten, kommt für uns noch das entscheidende, dass, da wir es mit christlicher Ethik zu thun haben, das Subject dort gar nicht fassbar ist, um dessen Sittlichkeit es sich dabei handelte. Für wen die Unterschiede des Glaubens irrelevant sind hinsichtlich ihres Einflusses auf die Sittlichkeit, wer von dem Gegensatz zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Menschen Nichts weiss, sondern höchstens eine graduelle Differenz unter ihnen annimmt, für den liegen allerdings die Dinge hier günstiger. *Wir* fragen Nichts nach jenem Mixtum-

Compositum, welches dort Gegenstand der Untersuchung ist, sondern wir fragen nach dem Menschen Gottes, der es ist, den wir aber als generellen ethisch nicht wohl fassen können, so gewiss er thatsächlich vorhanden ist. Wir verstehen unter Ethik die wissenschaftliche Darlegung des Thatbestandes der christlichen Sittlichkeit: dieser Thatbestand lässt sich bei der Einzelperson kraft der Einzelerfahrung, wie sie von den verschiedenen Individuen jetzt und früher, da oder dort gemacht worden ist, zusammengehalten mit den entsprechenden Schriftzeugnissen, constatiren, in seiner Entstehung, seiner Ausgestaltung, seiner Continuität u. s. f. aufweisen. Hingegen fehlt uns, wenn wirs mit den Dingen genau nehmen, jede Möglichkeit, in gleichem Sinne den Thatbestand der collectiven Sittlichkeit festzustellen, einmal schon, weil überhaupt die Zahlen der Statistik dazu untauglich sind, und dann, weil es statistische Zahlen, welche das hier in Frage kommende Collectivsubject beträfen, gar nicht giebt, auch nicht geben kann. Es würde daher für uns, gemäss dem entwickelten Begriffe der Ethik, ein Missbrauch der Sprache sein, von „Socialethik" zu reden; wogegen wir den Versuchen vollkommen Raum geben, die Thatsache collectiver Sittlichkeit, die Bewegungen derselben, ihre „Gesetze" u. s. f., soweit es die Mittel der Statistik erlauben, zur Darstellung zu bringen. Man mag sich das Moment der Abhängigkeit, in welcher jeder Einzelne bei seinem sittlichen Verhalten sich findet, dadurch immer aufs Neue sagen und einschärfen lassen; aber das Wesen des Ethischen beginnt erst da, wo die Selbstbestimmung eintritt, und jene Abhängigkeit, welche das einzige Object des statistischen Nachweises bildet, kommt für die Ethik immer nur sei es als Voraussetzung sei es als Wirkung der sittlichen, freien, Selbstbethätigung in Betracht. Als Wirkung nämlich insofern, als durch freies, nach ethischen Normen zu bemessendes Handeln, z. B. bei der Verstockung, eine Unfreiheit bewirkt werden kann, deren Erscheinungen als durch unsittliche Selbstbestimmung gewordene von der Ethik aufzufassen sind. Für die Lehre von der Sünde, welche ihren Ort zunächst in der Dogmatik hat, insbesondere für die Thatsache, dass die Sünde nicht immer erst mit dem Individuum entsteht,

sondern eine Macht ist, welche das Individuum unter sich beschliesst, sodann für die Thatsache, dass die Ausgestaltung des sündlichen Hanges, die Richtung und Verwirklichung desselben wiederum nichts bloss Individuelles, sondern zugleich etwas Generelles ist, für dieses und Aehnliches leistet uns die Statistik der ethischen Handlungen sehr erspriessliche Dienste. Nicht minder dankenswerth ist es, dass sie uns in ihren Curven das Steigen und Sinken der sündlichen Erscheinungen im Zusammenhang mit gewissen Sollicitationen, der Gesetzgebung, der socialen und industriellen Entwickelung, der Naturereignisse und geschichtlichen Begebnisse, vorhält; woraus man ersieht, wie unter Voraussetzung einer gewissen sündlichen Habitualität und Inclination ein gewisses Mass von Versuchung auch eine gewisse Anzahl sündlicher Explosionen hervorruft. Das ist wichtig nicht bloss für die staatliche Legislation und Administration, der es daran liegen muss, solch versuchliche Anlässe thunlichst aus dem Wege zu räumen, sondern auch für die theologische Beurtheilung der actuellen Sünde schlechthin, keineswegs nur in ihren bürgerlich strafbaren Erscheinungen: denn Aehnliches wiederholt sich überall, wo es mit einem Menschen zu einer sittlichen Niederlage kommt. Aber wie verschiedenartig immer der Gewinn sein möge, den auch die Theologie, die Ethik inbegriffen, von den statistischen Tabellen und Untersuchungen ziehen mag, auf alle Fälle gehört zu dem rechten Verständniss der Sache auch dies, dass man die Tragweite der Resultate zu übersehen vermag und falsche Nutzanwendungen vermeidet. Es bleibt dabei, dass es „Socialethik“ als wirkliche Ethik nicht geben kann und niemals geben wird.

5. Um so bestimmter haben wir die Beziehung hervorzuheben, in welcher der sittliche Thatbestand des einzelnen Christen zu der Gesammtheit steht, welcher er gliedlich angehört und unter welcher sein sittliches Leben sich vollzieht. Wenn es ein indirecter Beweis für die Richtigkeit unsrer Negation der „Socialethik“ ist, dass jede sittliche Einflussnahme auf eine Collectivperson, eine Gemeinde u. s. f., immer nur an bestimmte Individuen als Repräsentanten dieser Gemeinschaft sich wenden

kann, so ist es doch nun um so gewisser, dass es Ethik, nämlich Individualethik, nur giebt, insofern der Einzelne bei seinem sittlichen Werden zugleich in jener Beziehung zur Gemeinschaft angesehen wird, deren ethischer Bestand in ihm sich individuell ausprägt. Ein Pfarrer, welchem die Abstellung gewisser sittlicher Schäden in seiner Gemeinde am Herzen liegt, versammelt um sich die Gemeindevorstände oder die Hausväter, als die Träger der sittlichen Ordnung, als die hauptsächlichsten Organe, welche der Leib der Gemeinde zu seiner Selbstbethätigung sich geschaffen. In ähnlicher Weise, wie es dort in den apokalyptischen Sendschreiben „die Engel der Gemeinde" sind, an welche als Repräsentanten und verhaftliche Organe derselben das strafende und mahnende Wort sich richtet. Die wesentliche und entscheidende Voraussetzung dabei ist diese, dass jene Träger und Organe der gemeindlichen Ordnung nicht etwa bloss von aussen her, durch göttliches oder sonstiges Institut, der Gemeinde gegeben, sondern dass sie aus ihr selbst hervorgewachsen seien und eben darum auch deren Charakter an sich tragen. Wenn *sie* gestraft und vermahnt werden, so ist dabei nicht bloss die jenseits ihrer gelegene oder ihnen zur Hut anvertraute Gesammtheit gemeint, an welche sie als persönlich unbetheiligte das Wort weiterzugeben hätten; sondern die *Gemeinde* wird getroffen und soll getroffen werden in *ihnen*, und an *Andre* zu vermitteln haben sie das Wort nur als *selbst* davon getroffene. Man sieht also, in welchem Masse hier jener Begriff der Gemeinde zu Grunde gelegt werden muss, der in dem System der christlichen Wahrheit als der allein evangelische und thatsächlich begründete aufgezeigt worden ist. Aber ebenso springt nun in die Augen, wie diese eine Beziehung des christlichen Individuums zur Gemeinde, ohne welche dessen sittlicher Thatbestand gar nicht darstellbar wäre, nur das Correlat ist der andern, wornach der Einzelne auf die Gesammtheit zurückzuwirken hat. Dort steht er als Empfangender, Gewordener und Repräsentirender auf Seiten der Gemeinde und hat an seinem Theile die sittliche Bewegung und Bethätigung derselben zum Ausdruck zu bringen; hier löst er sich behufs der Rückwirkung von ihr ab und stellt sich han-

delnd ihr gegenüber, wie das ja die Natur der persönlichen Freiheit unbeschadet des Zusammenhanges mit dem Ganzen mit sich bringt. Aber das Eine ist doch von dem Andern, das Zweite von dem Ersten bedingt, und umgekehrt; denn die individuelle Rückwirkung auf die Gemeinde geschieht wesentlich vermöge Dessen, was der Einzelne in und mit der Gemeinde geworden ist, und hinwiederum Ausdruck und Repräsentant der Gemeinde ist dieser Einzelne nur, insofern es persönliche Selbstthätigkeit in ihr giebt, in welche er hineingezogen ist und woran er persönlicher Weise theilnimmt.

§. 6. Ebendarum weil das sittliche Werden des Menschen Gottes nicht existirt ausser als social, nämlich von der jeweiligen Gemeinde bedingtes, und weil diese Gemeinde in ihrer Erscheinung zur Zeit confessionell bestimmt und geschieden ist, kann auch die sittliche Entwickelung, welcher wir wissenschaftlichen Ausdruck zu geben haben, mithin das System der christlichen Sittlichkeit selbst, nicht anders als confessionell geartet sein. Allerdings ist die Differenz der Partikularkirchen hinsichtlich der sittlichen Lebensführung und Lebensanschauung nicht in demselben Masse symbolisch ausgeprägt worden wie der Unterschied auf dem Gebiete des Dogmas; und einmal deswegen, sodann aber weil die confessionelle Differenz doch nicht alle Seiten und Aeusserungen des christlich-sittlichen Lebens gleichmässig umfasst, endlich damit es nicht scheine als werde mit kirchlicher Ethik etwas Anderes gemeint als die christliche, diese nämlich in ihrer selbstverständlichen kirchlichen Ausprägung, lassen wir es bei dem Namen der christlichen Ethik bewenden.

1. Die Aehnlichkeit des Fortschrittes zur confessionellen Bestimmtheit der Ethik mit jenem zur kirchlich bedingten Wahrheitserkenntniss in der Dogmatik erleidet doch dadurch eine in der Natur der Sache liegende Modification, dass wir hier theils wegen der Natur der christlichen Sittlichkeit überhaupt theils wegen des Gegensatzes zu einer vermeintlichen Socialethik den

den Nachdruck auf die Einzelperson und deren sittliche Ausgestaltung zu legen haben unbeschadet ihrer Bedingtheit von der Gemeinde, dahingegen dort im Gegensatz zu schlecht subjectivistischer Wahrheitserkenntniss das Gewicht zunächst auf die generelle Bedingtheit solcher Erkenntniss fiel unbeschadet ihrer individuellen Ausprägung. Aber nichtsdestoweniger bleibt es dabei, dass bei jeder individuell sittlichen Entwickelung die Gemeinschaftsfactoren in Betracht gezogen sein wollen, ohne welche sie nicht sein würde was sie ist, und dass solche Bedingtheit des christlichen Individuums von der Gemeinschaft auf ethischem Gebiete keineswegs eine geringere ist als auf dogmatischem. Um deswillen liegt denn auch Nichts näher, als in diesem Zusammenhange des confessionellen Charakters zu gedenken, welcher dem christlich-sittlichen Leben in seiner dermaligen Beschaffenheit und folgeweise der christlichen Ethik, welche dieses Leben zum Gegenstande hat, eigenthümlich ist. Denn zwar geht die Gemeinschaft, welcher das christliche Individuum angehört und deren Factoren sein sittliches Werden bedingen, keineswegs darin auf, confessionell bestimmt zu sein — hier kommen ja nicht minder natürliche wie religiöse Momente in Betracht, und der Werdeprocess der Gemeinschaft, von welchem die Glieder derselben erfasst und durchdrungen werden, reicht über die confessionellen Schranken weit hinaus; aber da wir es doch zunächst mit dem Christen als solchem zu thun haben, sonach mit ihm als Gliede der christlichen Gemeinschaft, diese aber als organisirte und erscheinende dermalen eine confessionell geschiedene ist, so drängt sich die confessionelle Differenz hinsichtlich des christlich-sittlichen Lebens eben hier der Betrachtung auf, wo wir der Abhängigkeit des christlichen Individuums von der jeweiligen Gemeinde zu gedenken haben.

2. Allerdings ist es nicht in demselben Masse üblich, von einer kirchlichen, confessionellen Ethik zu reden, wie von einer kirchlichen Dogmatik. Und Mancheinem mögen Bedenken beikommen gegenüber dem Unternehmen, die überlieferten confessionellen Unterschiede auch auf das sittliche Leben zu übertragen oder vielmehr in demselben nachzuweisen. Indessen dürfte

die Verständigung hierüber selbst mit den Gegnern nicht allzuschwer sein. Jene Deisten und Rationalisten, für welche die positive christliche Religion nur die unbequeme und irrelevante Hülse war, woraus der Kern der Vernunftreligion genommen werden sollte, konnten selbstverständlich eine Bedeutung der confessionellen Unterschiede für das sittliche Leben nicht anerkennen. Das heisst, die ethischen Unterschiede fallen dahin, wenn die dogmatischen dahinfallen. Und das ist im Grunde vielmehr eine Bestätigung unsrer Aussage als eine Widerlegung. Dabei wollen wir nicht übersehen, dass jene Position des Rationalismus auch gegenwärtig, wo derselbe als Glaubensrichtung in seiner ursprünglichen Gestalt kaum irgendwo noch existirt, eine in weiten Kreisen verbreitete ist. Mag nun der Glaube an einen persönlichen Gott noch festgehalten werden oder mag auch dieser dahingeschwunden sein, so ist man hüben wie drüben vielfach der Ueberzeugung, dass die „sittliche Führung“ des Einzelnen nicht oder nicht wesentlich von dem Glauben oder dessen Defect abhänge. Und nicht bloss innerhalb der breiten Schichten der Halbgebildeten findet sich diese Auffassung, sondern auch bei wissenschaftlich gebildeten Leuten, die noch innerhalb der Tradition der bisher herrschenden Moral stehen und nicht die Zeit oder die Kraft haben, den Widerspruch zwischen ihr und den Voraussetzungen des Unglaubens zu erkennen. Es ist unsäglich und bald sehr erfreulich, bald überaus schmerzlich, in welchem Masse die Inconsequenz dem Verhalten der Menschen gerade auch in sittlicher Hinsicht anhaftet. Das sittliche Leben in den frühesten rationalistischen Kreisen trug nicht selten noch den Charakter an sich, den es von einer Zeit positiver Glaubensrichtung überkommen; und strenge Vertreter kirchlicher Orthodoxie bewegen sich dermalen nicht selten in Lebensformen, denen man den anderweiten ethischen Ursprung sofort abfühlt. So kann mans denn auch täglich erleben, dass die Thesis des Materialismus mit strenger Betonung der „Sittlichkeit“, der sittlichen Lebensordnungen verbunden ist, ja dass hierin, wenn auch unwillkürlich, ein Gegengewicht gesucht wird gegen die Licenz jener Voraussetzung. Das Alles sind Thatsachen, die wir aner-

kennen; aber sie sind weit entfernt unsrer Behauptung zu widerstreiten. Denn sie ordnen sich ohne Schwierigkeit in jenes Verständniss des natürlichen Menschen ein, welches wir in den Systemen der christlichen Gewissheit und Wahrheit gewonnen haben. Wer von einer Umkehr des sittlichen Lebensbestandes auf Grund geistlicher Neuschöpfung Nichts weiss, der hat keinen Grund, die sittliche Entwickelung des Menschen von seiner religiösen, christlichen, geschweige confessionellen Stellung bedingt sein zu lassen; und andrerseits gehört die sittliche Lebensordnung so zum täglichen Hausbedarf des Lebens, des individuellen wie des socialen, dass es vollkommen begreiflich ist, wie man das Ethos zu halten oder auf anderem Wege wiederzugewinnen sucht, nachdem man den thatsächlich tragenden Grund desselben verloren hat. Ich erinnere an die Sorge, womit einzelne weiter blickende Vertreter oder Anhänger des Darwinismus auf die Nutzanwenduugen hinblicken, welche die Socialdemokratie von der darin gegebenen Weltanschauung machen könnte; an die früher erwähnten Versuche, ein anderes Fundament der sittlichen Lebensführung zu gewinnen, nachdem das bisherige christliche zertrümmert worden ist; an die warnenden Stimmen höchst liberaler, ihrerseits dem Glauben fernstehenden Politiker, welche die altbewährte Basis der Moral dem „Volke" erhalten zu sehen wünschen.

3. Vielleicht etwas schwieriger dürfte die Verständigung über die in Rede stehende Frage werden, wenn wir dem christlichen und dem confessionellen Gebiete näher treten als es in den bisherigen Erörterungen geschehen konnte. Wir wissen, dass die Gemeinde Jesu Christi ihrem Wesen nach Eine ist, unter allen Confessionen und Denominationen, wo immer in einer solchen Gnadenmittel zur Erzeugung und Erhaltung von Menschen Gottes gehandhabt werden. Die geistlichen Kräfte, durch welche diese Menschen Gottes ins Leben gerufen werden, sind die gleichen, der Glaube, womit sie an dem erhöheten Christus hangen, ist wesentlich derselbe: wie sollte denn die sittliche Ausgestaltung, womit sie ihrer Vollendung entgegengehen, nicht auch eine einheitliche, unbeschadet aller individuellen Differenzen

mit sich identische sein? Dies nun werden wir freilich nicht in Abrede stellen, aber es wäre thöricht, damit in Widerspruch setzen zu wollen was vor Augen liegt, dass die Ausprägung des sittlichen Lebens in den verschiedenen Confessionen eine verschiedene ist, verschieden nicht bloss nach dem Masse der individuellen Eigenthümlichkeit und Mannigfaltigkeit, sondern zugleich und zunächst nach Massgabe des anders gearteten Glaubens. Nehmen wir das Verhältniss zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche, so wird der Unterschied nur um so deutlicher und ausgeprägter uns vor das Auge treten, je mehr wir die beiderseitige Frömmigkeit gemäss der confessionellen Differenz uns gesteigert denken. Und dieser Unterschied beginnt auf dem innersten Punkte, wo die evangelische und die katholische Glaubensanschauung sich von einander gesondert haben. Die evangelische Sittlichkeit ruht ganz und gar auf der Gerechtigkeit aus Gnaden durch den Glauben, als einer Erfahrungsthatsache, von welcher der evangelische Christ lebt, mit deren Neusetzung er täglich seine Gemeinschaft mit Gott und seinen Gnadenstand erneuert. Von hier aus entfaltet sich das sittliche Leben des evangelischen Christen als Auswirkung des Gegebenen, in freier zunächst nur durch das immanente Lebensprincip bedingter Bewegung, in Form einer Hineinbildung der eigenartigen geistlichen Potenzen in die Bethätigungen des natürlichen Lebens, mit Zielen, wie sie in der durch den Glauben und die Rechtfertigung schon gesetzten Gemeinschaft mit Gott enthalten sind. Dahingegen diese Basis der ethischen Entwickelung für den Katholiken gar nicht existirt, sondern sein Bestreben darauf gerichtet sein muss, dass fort und fort die gerechtmachende Gnade ihm eingeflösst und sein Glaube durch die Liebe formirt werde. Ging die sittliche Bewegung dort von einem Sein zum Werden, in welchem die principiell gegebene Gemeinschaft mit Gott verwirklicht und vollendet wird, so soll sie hier von einem Werden zum Sein fortschreiten, und die total andere Stellung zum Gesetz, zur kirchlichen Ordnung hängt damit auf das Innigste zusammen. Jene Misshandlung des persönlichen Gewissens in der Unterordnung unter das kirchliche Lehramt, das sacrificio dell' intelletto,

mit dessen Verdienstlichkeit der Katholik sich tröstet, wenn ihm zu glauben oder zu thun zugemuthet wird was seiner individuellen Erfahrung und Erkenntniss widerspricht, existirt für den evangelischen Christen nicht, da er darin eine gottwidrige Herabwürdigung der menschlichen Persönlichkeit, eine Entmenschung erkennt, welche schlimmer ist als der etwaige Irrthum, in welchen die Selbstbestimmung sich verwickelt. Insoweit für den Katholiken das Ideal sittlicher Vollkommenheit in dem Mönchsthum gelegen ist, in der solchergestalt geübten Selbstentäusserung und Verdiensterwerbung, muss ein evangelischer Christ schon principiell gegen die Einschlagung dieses Weges als gegen eine sittliche Verfehlung protestiren, geschweige denn, dass er an dessen Ende das Ziel der ethischen Vollkommenheit wahrzunehmen vermöchte. Und nicht minder sittlich verwerflich erscheint nach evangelischem Massstab jenes Gegenbild des mönchischen Weltverzichtes in dem Versuch der hierarchischen Weltbeherrschung, womit die natürlichen Verhältnisse, statt in freier Weise die Einwirkung der geistlichen Potenzen zu erfahren, mechanischer und gewaltsamer Weise der Botmässigkeit des kirchlichen Regiments unterstellt werden. Je wichtiger für das christlich-sittliche Leben die Frage ist, wie sich das specifisch-geistliche Leben dem schöpfungsmässig-natürlichen vermittelt, sowohl für die Einzelpersönlichkeit wie für die christliche Gemeinschaft in ihrer Beziehung zur Welt, um so verhängnissvoller sind jene principiellen Verfehlungen der Weltflucht und der Verweltlichung: dies ganze weite Lebensgebiet mit seinen unzähligen sittlichen Aufgaben und Bethätigungen ist nach evangelischem Urtheil von vornherein anders zu organisiren als nach katholischem. Mithin so verhält es sich nicht, dass etwa erst in gewissen äusseren Erscheinungen des sittlichen Lebens, man denke z. B. an die Beichtpraxis und deren Consequenz, die Satisfactionen, oder etwa an den Probabilismus, für den es in der evangelischen Ethik gar keine Stelle giebt, und Anderes, die confessionelle Differenz zu Tage träte, sondern diese Differenz influirt auf die innersten und wesentlichsten ethischen Bildungen, auf den täglichen Process der Heiligung, indem der verschiedene Glaube die sitt-

liche Lebensbewegung principiell in verschiedener Weise bestimmt.

4. Nun werden wohl Solche, die mit uns die Voraussetzung der Abhängigkeit des sittlichen Lebens vom christlichen Glauben theilen, noch am Ehesten die bezeichnete Differenz zwischen evangelischem und katholischem Ethos zugestehen; aber auf grösseren Widerspruch werden wir gefasst sein dürfen, wenn wir die gleiche Thatsache auch in dem Verhältniss anderer Confessionen zu einander, insbesondere der lutherischen und der reformirten, nachzuweisen versuchen. Aber genau besehen liegt der Grund des Widerspruchs nicht sowohl in der Annahme, dass aus verschiedenen Glaubensweisen das gleiche Ethos hervorgehen könne, als vielmehr in der Ueberzeugung, dass eine wesentliche Glaubensdifferenz zwischen lutherischer und reformirter Kirche nicht vorhanden sei. Und gewiss, unter dieser Voraussetzung hätten wir nicht den geringsten Grund, unsre Behauptung aufrecht zu erhalten; höchstens könnte man von einer Differenz im Sinne individueller Mannigfaltigkeit reden, wie sie selbstverständlich auch innerhalb einer und derselben Confession vorkommen muss. Was überdem die Entscheidung der Frage noch erschwert, das ist die Thatsache, dass namentlich die reformirte Confession, deren Glaubensweise schon anfänglich nicht zu ganz gleichmässiger Ausprägung kam und bei welcher nicht selten entscheidende Glaubenspunkte in der Schwebe gelassen wurden, im Laufe der Zeit Wandelungen erlitten hat, um derentwillen es Unrecht wäre, den Reformirten der Gegenwart unbesehens zuzuschreiben was von der reformirten Kirche gemäss ihren schärfer ausgeprägten Bekenntnissen zu sagen ist. Aber dies Alles vorbehalten darf man doch zunächst auf die Thatsache sich berufen, dass nicht bloss solche Persönlichkeiten, in denen der kirchliche Unterschied in genuiner Weise zur Erscheinung kam, wie etwa Luther und Calvin, sondern auch Partikularkirchen, in denen der reformirte Typus energischer als anderwärts sich durchsetzte, wie etwa die schottische, eine Differenz der sittlichen Lebensanschauung und Lebensführung erkennen lassen, welche offenbar mit den Glaubensunterschieden zusammenhängt.

Oder wäre es zufällig, dass in solchen Gemeinschaften die Beobachtung des Sabbatgebotes zur allgemeinen Lebensordnung geworden ist, dass auf die kirchliche Disciplin ein so besondrer Nachdruck gelegt, dass die Kunst an dem gottesdienstlichen Leben ungleich weniger betheiligt ward als in der lutherischen Kirche? Alles dieses aber sind doch nur Symptome tiefer liegender Unterschiede, wie sie neuerdings bekanntlich Schneckenburger in seiner vergleichenden Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, wenn auch wohl allzu scharfsinnig, eruirt und dargestellt hat. Insoweit die reformirte Doctrin die Anwendbarkeit der allgemeinen Heilszusagen auf jeden Einzelnen gemäss der Lehre von der partikularen Prädestination und Auswahl läugnete und insoweit der einzelne reformirte Christ diese Doctrin in wirklichem Glauben sich aneignete, konnte die Heilszuversicht, diese Basis der evangelischen Sittlichkeit, hier nicht ebenso begründet sein und sich behaupten, wie dies bei dem lutherisch Gläubigen der Fall ist. Denn dieser stützt sich nicht bloss beim Beginn seines Glaubenslebens auf die gratia universalis, welche Allen ohne Unterschied und darum auch ihm vermeint sei, sondern er hält sich nicht minder inmitten der Anfechtungen, welche seinen Gnadenstand bedrohen, an die promissiones universales, deren Anwendbarkeit auf ihn als diesen Einzelnen keinem Zweifel unterliege. Beides ist für den genuin reformirten Christen nicht möglich, sondern er muss seine Heilszuversicht, die Gewissheit seines Gnadenstandes auf die Wirkung gründen, welche die ihm widerfahrende Gnade in den geistlich-sittlichen Lebensäusserungen hervorbringt: er muss gute Werke thun, um sich seines Gnadenstandes zu versichern. Dass damit der Charakter der aus der thatsächlichen Gemeinschaft mit Gott erwachsenden Sittlichkeit im Vergleich mit dem lutherischen Glaubenstypus nicht unwesentlich modificirt wird, steht fest, unbeschadet der Thatsache, dass die confessionelle Ausprägung der Lehre von der Prädestination in der lutherischen Kirche keine nach allen Seiten bestimmte und dass die Vergewisserung des Gnadenstandes mittelst guter Werke eine auch in lutherischen Kreisen vorkömmliche ist. Denn die Geltung der promissiones

universales wird durch Ersteres in keiner Weise beeinträchtigt, und Letzteres konnte geschehen, ohne dem Sinne und der Bedeutung nach mit dem reformirten Vornehmen zusammenzufallen. Dazu kommt ferner der nicht minder folgenreiche, ja in seinen Folgen noch deutlicher wahrnehmbare Differenzpunkt, wie immer sich derselbe dogmatisch zu dem ersteren verhalte, dass das Natürliche, Geschöpfliche dort nicht in das gleiche Verhältniss zu dem Geistlichen und Göttlichen gesetzt wird wie hier: sie erscheinen als disparat, das irdische Element gilt nicht als Träger der geistlichen Gabe, das natürlich-Menschliche in Christo widerstrebt der völligen Durchdringung mit dem Göttlichen, der Erhebung in den Bereich desselben. Nun liegt es auf der Hand und kam auch schon oben im Hinblick auf das katholische Ethos zur Erwähnung, wie ungemein wichtig für das gesammte sittliche Leben die Frage ist nach dem Verhältniss des Geistlichen zu dem Natürlichen, des Göttlichen zu dem Menschlichen: die gegenseitige Durchdringung, die Ineinsbildung derselben ist eines der wesentlichsten Stücke der Lebensarbeit des Christen, so dass jede Verkehrung jenes Verhältnisses in den dogmatischen Voraussetzungen auf ethischem Gebiete sich rächen muss. Wie ja auch im Pietismus, nur wieder in andrer Weise, mehr im Sinne der mönchischen Weltflucht, der sittlich verhängnissvolle Irrthum in der Verhältnissstellung des Geistlichen und des Natürlichen uns begegnet. Was die sächsische Reformation nach dieser Seite geleistet hat, welchen Fortschritt sie darin im Vergleich auch mit der alten, nicht bloss mit der mittelalterlichen Kirche bezeichnet, mag man allein schon an der Persönlichkeit Luthers erkennen, in welcher wie kaum bei einer andern innerhalb der gesammten Kirchengeschichte Geistliches und Natürliches thatsächlich und erkenntnissmässig vereinigt sind, unbeschadet der Schatten und Grenzen seines sittlichen Lebens, in denen die noch unvollendete Durchdringung der Natur durch die geistlichen Potenzen hervortritt.

5. Unsre Absicht in der bisherigen Darlegung war eine systematische, keine historische. Es kam uns nicht darauf an, die geschichtlichen Unterschiede des sittlichen Lebens, wie sie

zwischen den Confessionen sich entwickelt haben, im Einzelnen nachzuweisen, sondern vielmehr, die sachliche Nothwendigkeit zu begründen, wornach die confessionelle Differenz des Glaubens nicht ohne entsprechende ethische Folgen bleiben kann. Zudem würde der historische Nachweis in mancherlei Ungewissheiten gerathen, die wir uns an diesem Orte ersparen dürfen. Denn Nichts ist ja verkehrter als die Annahme, dass Lebenserscheinungen in glatter und consequenter Weise aus den Principien sich entwickelt hätten, welche immerhin ihnen zu Grunde liegen mögen. Das thatsächliche Leben ist ein so mannigfaches, die Zahl und Art der Motive sowie der Sollicitationen, die auf jene einwirken, eine so wechselnde, dass jede Subsumtion dieser Erscheinungen unter ein einheitliches Princip daran scheitert. Wie denn die oft wiederholte dogmatische Quälerei, die Differenz der Confessionen hinsichtlich der verschiedenen Glaubenspunkte aus einem einheitlichen Princip einer jeden herzuleiten, ihr Ziel nicht erreicht. Nun aber steht es hier auf ethischem Gebiet noch anders als dort auf dogmatischem. Die Unvollständigkeit der Durchführung bekundet sich hier schon darin, dass die confessionelle Ausprägung der Lehre nur zum Theil, sporadisch, nach Massgabe der im kirchlichen Kampfe hervorgetretenen Gegensätze, und im Verhältniss zur reformirten Kirche noch viel weniger als zur katholischen, auf das ethische Gebiet sich fortgesetzt hat. Und in praxi geht ein Reformirter nicht darin auf, reformirt, noch ein Lutheraner darin, lutherisch, oder ein Katholik darin, katholisch zu sein, so dass man Unrecht thun würde, ihnen persönlich alles Das zu imputiren, was ganz mit Recht aus der betreffenden Confession sich ableiten lässt. Damit nun werden wir zu dem anfangs erwähnten Punkte zurückgeführt, dass doch die Gemeinde Jesu Christi unter allen Confessionen nur Eine ist und daher die lebendigen Glieder des Leibes Christi in den verschiedenen Partikularkirchen zwar eine verschiedenartige aber doch nicht eine schlechthin entgegengesetzte sittliche Entwickelung haben können. Und zudem lässt sich diese Frage in ihrem Verhältniss zu der bisherigen Erörterung nicht wohl erledigen, ohne zugleich die andere herbeizuziehen, ob und inwieweit die

aufgezeigte Verschiedenheit der Confessionen auch auf ethischem Gebiete nur eine Folge der an sich nicht unberechtigten individuellen Mannigfaltigkeit sei. Kann man doch bei den Unterscheidungen, wie sie z. B. Martensen in seiner Ethik zwischen lutherischer und reformirter Confession vollzieht: dort mehr Gabe für Ausbildung des inneren Lebens, hier mehr Befähigung für nach aussen gerichtete Thätigkeit; dort Vorwiegen der Contemplation, der Mystik und Theosophie, grössere Pflege der Liederdichtung, des Cultus und der Kunst, hier regsamere Arbeit in äusserer und innerer Mission, freien Vereinen für christliche Zwecke, Sclavenemancipation, Armen- und Krankenpflege, Bibel- und Tractat-Gesellschaften u. dgl. — in der That zweifelhaft sein, wie Vieles davon auf verschiedene individuelle Veranlagung kommt, deren Mannigfaltigkeit auch unter den Gliedern derselben Confession sich findet, und wie Vieles auf Rechnung der confessionellen Differenz. Ueberdies wird nicht leicht Einer, der solche Unterscheidungen liest, neben der Befriedigung über das Zutreffende der Charakteristik das Gefühl der Unsicherheit verläugnen können, welches sie angesichts der Geschichte zu erregen geeignet sind: es sind vielfach fliessende Unterschiede, nicht durchschlagend, ein Mehr oder Minder, zu Reclamationen Anlass gebend. Allerdings ist es nicht leicht, die oben aufgeworfene Frage zu beantworten. Es gilt, in die inneren Zusammenhänge der Sache einzudringen und damit den Massstab der Beurtheilung im einzelnen Falle zu finden. Die Frage weist uns zurück in jene anthropologischen Erörterungen der Dogmatik, wo von der Einheit der Menschheitsidee im Verhältniss zu ihrer vielgestaltigen individuellen Ausprägung und wo von der Einwirkung die Rede war, welche durch die Sünde auf dieses Verhältniss ausgeübt wird. Was schöpfungsmässig angesehen den Charakter harmonischer Einheit, widerspruchsloser Mannigfaltigkeit an sich trägt, eine Ausbreitung des Reichthums der einheitlichen Schöpferidee, das verfestigt sich durch die Sünde zu Widersprüchen, insofern hier die Egoität, die individuelle Eigenheit geltend gemacht wird auf Kosten der Gesammtheit. Zeigt sich daher in der confessionellen Differenz sei es auf dogmatischem sei es auf

ethischem Gebiete die Einwirkung der individuellen Verschiedenheit, mit allem Dem, woran sie hangt, wodurch sie bedingt und genährt wird — wohin ja auch die physische Umgebung, die geschichtliche Führung u. s. w. gehört — so wäre es ein überaus unzutreffender Schluss, wollte man um deswillen die Influenz der Sünde auf die confessionellen Spaltungen verkennen und jene erstere Beobachtung zum Zwecke eines schlechten Unionismus missbrauchen. Die zeitgeschichtliche Nothwendigkeit der confessionellen Trennung liegt darin, dass der eine Theil der Sünde des andern sich würde theilhaftig machen, wollte er in kirchlicher Gemeinschaft mit ihm beharren oder in solche treten, und das oberflächliche Gerede von den verschiedenen „Lehrtypen“ oder „Lehrtropen“, von dem „phantasievollen Süden“ und dem „kälteren nüchternen Norden“ u. dgl. kann daran Nichts ändern. Es ist ein oberflächliches Gerede, weil man an der einen, immerhin richtigen Beobachtung hängen bleibt und darüber andere Thatsachen verkennt und übersieht, die mit jener verbunden sind und verbunden sein wollen. Aber nun kommen wir doch darauf zurück, dass Menschen Gottes, welche als Glieder des Leibes Christi diesem ihrem erhöhten Heilsmittler ihre Existenz verdanken und von ihm durch den h. Geist vollendet werden, in welcher Confession dieselben auch sich finden, unmöglich in einer entgegengesetzten Lebensrichtung sich bewegen können: wie vereinigt sich also das Eine mit dem Andern? Erinnern wir uns hierbei zunächst der auf der Hand liegenden Thatsache, dass der Bestand des Menschen Gottes sowie auch der Gemeinde Gottes in dieser Zeitlichkeit das Verwickeltsein in Sünde und Irrthum nicht ausschliesst. Auch als Christen müssen wir uns darein ergeben, dass unser Leben ein Leben in Widersprüchen ist: wer uns Bekehrungsgeschichten schreibt, in denen solche Dissonanzen fehlen, der täuscht sich und Andere. Und diese Widersprüche sitzen nicht bloss in dem äusserlichen Wesen des Christen, gewissermassen in seiner Haut, sondern sie afficiren zugleich sein Inneres, das Herz, den Willen, das Verständniss. Auch haben wir das Mass dieser Widersprüche nicht nach dem Bewusstsein des Christen abzuschätzen, in welchem sie vorhanden sind. Es

kann recht wohl sein, dass zwei Christen, deren Lebens- und Erkenntnissformen gemäss den verschiedenen Confessionen, welchen sie angehören, sich widersprechen und die auf Grund Dessen einander bekämpfen, innerlich in gleicher Richtung auf das Vollendungsziel begriffen sind. Es ist möglich, dass ein römischer Christ von der freien Gnade Gottes lebt, während sein Verständniss von dem Wahne der katholischen Werk- und Verdienstlehre umfangen ist; dass seine sittliche Entwickelung in evangelischer Freiheit sich vollzieht, während das schlechte Auctoritäts- und Satzungswesen seiner Kirche ihn bedrückt. Multi liberi, sagt Luther einmal, mit Beziehung auf das Mönchsthum, sub votorum servitute. Kommts doch in natürlich-menschlichen Verhältnissen auch vor, dass Menschen, die sich innerlich nahestehen und einander lieb haben, miteinander nicht einig werden können um des Nebels von Missverständnissen willen, worin sie sich selbst und den Andern verkennen. Es gehört mit zur Christenhoffnung, dass wenn einst die Decke vom Angesichte der feindlichen Brüder hinweggethan sein wird, sie sich als Brüder erkennen und einander in die Arme fallen werden. Aber daraus folgt nun keineswegs, was schlechte Kirchenpolitik daraus folgert, dass es nicht Sünde sei für den Bruder, in die erkannte Sünde des Bruders einzutreten, durch kirchliche Gemeinschaft mit ihm die widergöttliche Richtung, der er im Grunde seines Herzens selbst widersagt, zu bekräftigen. Die Geduld, welche die verschiedenen Confessionen einander beweisen sollen, darf niemals Bestätigung Dessen sein, was man an der anderen als Irrthum, als Verläugnung der geoffenbarten Wahrheit, als Ungehorsam und Sünde erkannt hat.

6. Für Beides dürften nun die erforderlichen Voraussetzungen gewonnen sein, womit wir unsre Aussage an diesem Orte abzuschliessen haben, für die nothwendige confessionelle Bestimmtheit der Ethik, sowie für die Füglichkeit und Berechtigung, gleichwohl diese Ethik als System der christlichen Sittlichkeit zu bezeichnen. Wem für die Sache das Auge geschärft ist, der wird jene confessionelle Bestimmtheit allenthalben in den geschichtlich vorliegenden Bearbeitungen der Ethik wiederfinden,

nicht bloss da, wo der Ethiker sich an die Glaubenssätze seiner Confession strict gebunden weiss, sondern auch da, wo das Verhältniss ein loseres, ja scheinbar ganz gelöstes ist. Auf der andern Seite sind die Gründe, aus denen wir früher wie von der christlichen Gewissheit so auch von der christlichen Wahrheit geredet haben, statt von einer confessionellen, hier in gleichem, vielleicht noch in höherem Masse giltig und durchschlagend. In höherem Masse schon um deswillen, weil, wie oben erwähnt, die ethischen Consequenzen des confessionell geschiedenen Glaubens nur theilweise von den kirchlichen Bekenntnissen symbolisch fixirt worden sind. Denn wenn es nun auch möglich, ja in vieler Hinsicht nützlich sein dürfte, das dort Unterlassene zu ergänzen und aus den differenten Vordersätzen des Glaubens die ethischen Folgerungen nach allen Seiten hin zu ziehen, so können wir doch an unserm protestantischen Theile nicht läugnen, dass wir wesentliche Stücke der christlichen Sittlichkeit mit den andern Confessionen gemein haben, und wir werden es immer für unsern Ruhm erachten, darin von der römischen Anschauung uns zu unterscheiden. Das Verhältniss zwischen unsrer Kirche und den andern ist zufolge ihrer eignen Aussage nicht das zwischen Kirche und Nicht-Kirche, zwischen Christenthum und Unchristenthum oder Antichristenthum: so wird also auch die Ethik nicht in dem Sinne confessionell behandelt werden können, dass sie darin aufginge dies zu sein. Es kommt dazu, dass die systematische Theologie, mithin auch das System der christlichen Sittlichkeit, ihren Standpunkt in der jeweiligen kirchlichen Gegenwart zu nehmen hat, die sich hinsichtlich ihres dogmatisch-ethischen Bestandes, also auch hinsichtlich ihres Dem entsprechenden Verständnisses, natürlich nicht deckt mit jener kirchlichen Vorzeit, aus welcher die entgegengesetzten Bekenntnisse hervorgingen. Es können, wie wir es erlebt haben, die Confessionen einander jeweilig näher treten, ohne dass doch eine wirkliche Ausgleichung Statt findet; es können aber auch die Gegensätze, wie das z. B. gegenwärtig zwischen katholischer und evangelischer Kirche der Fall ist, sich wiederum schärfen. Diesem geschärften Gegensatz jener beiden Kirchen werden wir

darum auch in unsrer Ethik entschiedenen Ausdruck zu geben haben. Aber doch wollen wir selbst den Schein vermeiden, als beabsichtigten wir mit solcher Betonung des confessionell Eigenthümlichen etwas Anderes als die Darstellung der christlichen Sittlichkeit, nämlich so wie wir dies Christliche verstehen; und die systematische Wissenschaft, deren Gebiet über die confessionellen Schranken und über die Gegensätze einer bestimmten Zeit hinausragt, hat unter Anderem auch die Aufgabe, durch Zurückführung der ethischen Gestaltungen und der entsprechenden Lehrsätze auf ihre Wurzeln, durch Aufzeigung der Punkte, an welche Missbildungen und Irrwege sich angeschlossen haben, durch Anerkennung und Geltendmachung der Wahrheitsmomente, welche mit den Irrungen verknüpft zu sein pflegen, auf die gegenseitige Verständigung der getrennten Confessionen hinzuarbeiten.

§. 7. Die Frage nach dem Princip der christlichen Ethik entscheidet sich gemäss der Aufgabe, welche derselben bisher zugewiesen wurde. So wenig die Ethik in erster Linie eine Disciplin ist, welche das Sollen des Christen normirt und Vorschriften darüber ertheilt, so wenig darf jenes Princip in einem sittlichen Gebot oder Grundsatz gesucht werden, aus welchem die übrigen sittlichen Normen abzuleiten wären. Sondern da wir es mit dem Thatbestande der christlichen Sittlichkeit in ihrer persönlichen, wenngleich gemeindlich bedingten Form zu thun haben, so muss das Princip derselben in diesem Thatbestand enthalten sein, insoweit es sich um das Realprincip, und muss daraus entnommen werden, insoweit es sich um das Erkenntnissprincip handelt. Jenes ist die im lebendigen Glauben durch Christum gesetzte persönliche Gemeinschaft mit Gott, aus welcher fort und fort die Selbstverwirklichung und Vollendung des Menschen Gottes spontan hervorgeht, dieses das sittliche Selbstbewusstsein, welches auf Grund solcher Selbstverwirklichung der jeweiligen Gemeinde Jesu Christi und mit ihr dem einzelnen Christen innewohnt. Die

Normirung des ethischen Lebens und der entsprechenden Lehrsätze durch das urkundliche Schriftwort, die Bedingtheit beider durch die bisherige Erfahrung und Erkenntniss der Kirche und die correcte Verhältnisstellung zu den Dingen und Gütern des natürlichen Lebens sind darin inbegriffen.

1. Es mag mit dem geringeren Interesse an Systematik zusammenhängen, wie dies aus dem Zusammenbruch der grossen philosophischen Systeme im Laufe der letzten fünfzig Jahre sich erklärt, dass bei den neueren Ethikern, zumal den christlichen, im Vergleich zu den früheren sehr wenig mehr von dem Princip oder den Principien der Ethik die Rede ist. Hat doch Einer dieser Ethiker (Harless) geradezu den Wunsch ausgesprochen, dass der Tadel „von System keine Spur“ sein Buch träfe, mit Beziehung auf jene „Prokrustesbetten, in welche die Menschen Jesum und die im Worte verleiblichte Gestalt seines Wesens legen.“ Aber wie kann man einer Anforderung, welche zweifellos aus dem Wesen wirklicher, zumal wissenschaftlicher Erkenntniss folgt, dadurch sich entziehen, dass man auf die Karikaturen hinweist, durch welche dem an sich berechtigten Streben nach Systematik ein übler Name bereitet ward? Wenn man doch zugiebt, dass Gott in der Natur wie in der positiven Offenbarung „sein Realsystem“ habe, „welchem die Forscher wohl nachgehen mögen.“ Dafür ist schon gesorgt, dass wirs dem lieben Gott mit unsrer Systematik nicht gleich thun; es gehört kein grosses Mass von Selbsterkenntniss und Bescheidenheit dazu, um der Incongruenz zwischen dem göttlichen Vorbild und dem menschlichen Nachbild inne zu werden und sie einzugestehen. Aber um deswillen können wir doch nicht läugnen, dass Erkenntniss wirklich erst wird zu Dem was sie sein soll, wenn sie systematische Erkenntniss ist, und Darstellung des Erkannten in Wahrheit erst Wiedergabe der Wirklichkeit, wenn systematische Darstellung. Man mag immerhin das Einzelne als solches durchforschen und nach allen seinen Merkmalen zu bestimmen suchen; wirklich und völlig wird man es doch nur aus seinen Zusammenhängen, aus seinem Verhältniss zum Gan-

zen, aus seiner Stellung inmitten des Ganzen begreifen. In gewisser Hinsicht ist es gerade die neuere Naturwissenschaft, dieselbe welche so entschieden und mit vollem Rechte gegen die Figmente der Naturphilosophie Front machte, der wir die Bestätigung dieser Wahrheit verdanken. Sie hat uns gezeigt, in welchem Masse diese ganze bunte und unendliche Mannigfaltigkeit gerade der organischen Welt auf die einfachsten Formen zurückgeht, die überall in den Gebilden, nur eben in der verschiedensten Complication und Ausgestaltung, wiederkehren, so dass bloss Der ein Verständniss jenes Mannigfachen und Einzelnen besitzt, welcher die darin sich ausprägenden einheitlichen Typen und Potenzen des Werdens zu erkennen vermag. Sollte es auf dem Gebiete geistiger und geistlicher Realitäten anders sein, und sollten wir nicht dies als Ziel wissenschaftlicher Erkenntniss und Darstellung im Auge behalten, wie weit wir auch noch von diesem Ziele entfernt sein mögen, dass wir die ganze Fülle des Einzelmaterials aus der einheitlichen Lebenswurzel, aus den Principien des Werdens heraus zu erfassen suchen, damit so die gestückte, zufällige, unzureichende Einzelerkenntniss aufhöre? Oder haben wir so wenig aus den geistigen Bewegungen der Vergangenheit gelernt, dass wir der neuerdings wieder verlautenden thörichten Rede beistimmen möchten, Erfahrung und Erkenntniss und Wissen gebe es nur hinsichtlich der physischen Welt, nicht auch in der geistlich-sittlichen? Man soll uns mit diesem Dualismus vom Halse bleiben. Also nicht dies war der Fehler, dass man über „Moralprincipien“ discutirte und darnach suchte — ohne ein solches wäre die Ethik ein Conglomerat von Einzelbeobachtungen und Einzelvorschriften, sondern w i e man es that und w a s man als Principien des sittlichen Lebens und Erkennens hinstellte. Es hing mit der Verkennung der christlichen Sittlichkeit zusammen, die aber zugleich eine Misskennung der natürlichen Moral mit sich brachte, dass man annahm, es genüge die Aufstellung eines allgemeinen Grundsatzes, einer umfassenden und alle Einzelbethätigungen beherrschenden Lebensregel, um darin das gesuchte „Moralprincip“ zu besitzen. Weniger von Bedeutung war dabei der Unterschied, den man

zwischen formalen Principien, die nur die Art und Weise des Handelns bestimmen, und materialen machte, welche auf den Gegenstand der Bethätigung sich beziehen. Denn die Sonderung lässt sich bei der Eigenthümlichkeit des sittlichen Lebens, wo allewege Güter erstrebt werden und doch zugleich Alles auf die Weise des Strebens ankommt, nicht durchführen, und die Hauptverfehlung bleibt immer diese, dass man glaubt durch eine generelle Lebensregel oder durch einen allgemeinen Grundsatz das sittliche Verhalten bestimmen zu können.

2. Indem wir nun den Gesammterwerb unsrer bisherigen Untersuchungen, wie sich von selbst versteht, bei Lösung dieser neuen Aufgabe voraussetzen, insbesondere das entscheidende Ergebniss, dass der Thatbestand der christlichen Sittlichkeit in der Ethik zum Ausdruck kommen müsse, alles Sollen aber erst darin enthalten sei, dürfen wir wohl zunächst in Analogie mit dem System der christlichen Wahrheit zwischen Real- und Erkenntnissprincip auch hier unterscheiden, insofern dem objectiven System der christlichen Sittlichkeit das Nachbild derselben in der subjectiven Erkenntniss sich gegenüberstellt. Unter jenem werden wir ein solches zu verstehen haben, welches der gesammten Auswirkung des christlich-sittlichen Lebens in der Weise bedingend zu Grunde liegt, dass die Vollendung desselben nichts Anderes ist als die Realisation und Ausgestaltung dieses Princips. Gleichwie wir in dem System der christlichen Wahrheit behufs der Feststellung des Realprincips nicht über diese Wahrheit selbst hinauszugehen hatten, da es vielmehr sein Wesen ist, diese Wahrheit in sich zu schliessen und aus sich herauszusetzen, so werden wir auch hier, indem wir jenes die christliche Sittlichkeit von Grund aus und bis zu ihrer Vollendung hin Bedingende suchen, nicht über den Bereich dieser Sittlichkeit hinauszugehen haben, etwa zu den objectiven göttlichen Factoren, denen ja freilich auch sie letztlich zu danken ist, sondern wir fixiren als Realprincip denjenigen persönlich-geistlichen Lebensanfang, der selbst schon sittlicher Natur das Ganze der weiteren christlich-sittlichen Lebensbewegung in sich beschliesst und aus sich heraussetzt. Als solchen aber wüsste ich nichts Anderes zu benennen als

diejenige persönliche Gemeinschaft mit Gott in Christo durch den h. Geist, mit deren Realisirung an Stelle des gottentfremdeten natürlichen Menschen ein Mensch Gottes erstmalig da ist, eine Gottesgemeinschaft, die nun das ganze fernere Leben des Christen, insoweit es specifisch christlich-sittlicher Art ist, bedingt und die persönliche Vollendung desselben nach allen ihren Seiten hin potentiell in sich schliesst. Unsre frühere Definition der christlichen Sittlichkeit, welche als das Wesen derselben das durch den Glauben bedingte freie Werden des Menschen Gottes bezeichnete, entspricht auch formell dieser Bestimmung des ethischen Realprincips, indem der bei solchem Werden als Subject vorausgesetzte „Mensch Gottes“ eben der in die Gemeinschaft mit Gott in Christo getretene ist, das ihm zugeeignete Werden aber nichts Anderes sein kann als die völlige Ausgestaltung zu Dem was er vonvornherein ist und was sein Name besagt. Gleichviel ob nun die sittliche Bethätigung des Christen Auswirkung und Bekundung Dessen ist was er geworden oder Erneuerung und Befestigung Dessen was sein Wesen als Christ ausmacht, ob diese Bethätigung innerhalb des geistlichen Gebietes sich vollzieht als Aneignung und Verarbeitung der von dem Heilsgott dargebotenen Lebenskräfte oder als Durchdringung und Beherrschung der schöpfungsmässigen Potenzen und Güter, ob auf der untersten Stufe des nur wie ein glimmendes Docht noch in der Anfechtung sich behauptenden geistlichen Lebens oder in den höchsten Momenten des Aufschwunges und der Kraftäusserung: in allen diesen Stadien und Manifestationen des christlichen Ethos erweist sich jenes Realprincip der persönlichen Gemeinschaft mit Gott in Christo durch den h. Geist als das bedingende, allwärts sich durchsetzende, das Wesen des christlich-sittlichen Handelns constituirende. Und gleichwie in dem System der christlichen Wahrheit das Realprincip als integrirendes Stück des Ganzen seine nothwendige Stelle hatte, so wird auch das Realprincip des christlich-sittlichen Lebens in der Ethik selbst, welche dieses Leben in allen Beziehungen darzustellen hat, den ihm gebührenden Ort zu beanspruchen haben. Was nun aber im Unterschied zu diesem Realprincip das Erkenntnissprincip

anlangt, so wird, wiederum in Analogie mit dem System der christlichen Wahrheit, nicht an ein solches Princip neben dem ersteren zu denken sein, sondern nur um deswillen stellt sich diesem das Erkenntnissprincip gegenüber, weil etwas Anderes ist die thatsächliche Wurzel, aus welcher der darzustellende Lebensbestand hervorwächst, und etwas Anderes der subjective Quellort, aus welchem der Systematiker den Gegenstand seiner Darstellung entnimmt. Es liegt nun ebenso auf der Hand, dass wir bei dieser Frage nach dem Erkenntnissprincip nichts objectiv Gegebenes anführen können, etwa die h. Schrift oder die Decrete der Kirche, sondern lediglich dasjenige sittliche Selbstbewusstsein, welches auf Grund der jeweiligen Realisation des christlich-sittlichen Lebens der Gemeinde und mit ihr dem Einzelnen, gliedlich mit ihr Verbundenen innewohnt. Dieses christlich-sittliche Bewusstsein ist es, was auf allen Punkten des Systems den Gegenstand der Darstellung materiell wie formell, in seinem Grunde wie in seiner weiteren Ausdehnung bedingt: es nimmt zu dieser erkenntnissmässigen Explication dieselbe producirende und massgebende Stellung ein wie das Realprincip zur Production und Ausgestaltung des thatsächlichen christlichen Ethos. Hier will nun vor Allem das oben besprochene Verhältniss des Individuums zur Gemeinschaft in Erinnerung gebracht sein, um so mehr als es sich dabei nicht zunächst um sittliche Bethätigung sondern um sittliches Bewusstsein handelt. Die individuelle Erfahrung und die daraus erwachsende Erkenntniss würde ja an sich keineswegs ausreichen, um das freie Werden des Menschen Gottes in dem Sinne und Umfange wie es hier gemeint ist zu erfassen. Es soll das Wesen, die Gestalt und Verzweigung jenes Werdens so zur Erkenntniss und zum Ausdruck gebracht werden, dass nicht bloss dieses besondere Individuum, sondern auch alle andern, insoweit sie im christlich-sittlichen Werden begriffen sind, sich darin wiedererkennen: wie vermöchte Dem das ethische Selbstbewusstsein des Einzelnen zu genügen, wenn es nicht inmitten des generellen Bewusstseins stünde, aus der Gemeinde hervorgegangen und immerfort zum Bewusstsein der Gemeinde sich erweiternd? Gewiss kann der Einzelne den Erwerb des

Ganzen auch im besten Falle nicht in sich hereinnehmen, ohne dass sein persönliches Mass, seine individuelle Schranke dabei sich fühlbar macht: auch die Erfahrungen Anderer erfasst er und giebt er wieder gemäss der Fähigkeit, welche ihm verliehen, und gemäss dem Aspect, unter welchem sie ihm erscheinen. Aber wir wissen von anderwärts her, dass das Individuum dazu da ist, in seiner Weise ein Spiegel des Geschlechts zu sein, und dass solche individuelle Ausprägung keineswegs nur Mangel und Einbusse, sondern auch Bereicherung ist: darin dass der Eine nicht ist was der Andere, liegt nicht bloss dass er weniger, sondern auch dass er mehr ist als der Andere. Vergleicht man nun dieses subjective Erkenntnissprincip mit dem objectiven Realprincip, so stellt sich sofort heraus, dass es an seinem Theile von letzterem bedingt, aus ihm hervorgegangen ist, wie dies ja auch ohne Annahme eines alle wirkliche Erkenntniss lähmenden Dualismus sich gar nicht anders denken lässt. Aus jener Gemeinschaft mit Gott in Christo durch den h. Geist, welche die triebkräftige Wurzel alles christlich-sittlichen Werdens ist und welche an ihrem Theile nicht ohne Bewusstsein solcher Gemeinschaft bleiben kann, erwächst zugleich mit der ethischen Lebenserfahrung dasjenige specifisch-sittliche Selbstbewusstsein, aus welchem der Ethiker bei Darstellung der christlichen Sittlichkeit zu schöpfen hat. Mag es sein, dass an diesem Orte nicht ebenso, wie bei dem Verhältniss zwischen principium essendi und cognoscendi überhaupt und im umfassendsten Sinne des Wortes, das letztere in dem ersteren mitenthalten ist, da nicht das Selbstbewusstsein als solches, sondern nur als sittliches aus dem angenommenen Realprincip sich ergiebt, so ist doch dieser Unterschied nicht von der Bedeutung, dass dadurch die Bedingtheit und Gesetztheit des Einen von dem Andern aufgehoben würde. Denn eben darauf kommt es hier an, dass das Selbstbewusstsein als aus sittlicher Erfahrung erwachsenes, mit sittlichem Inhalt erfülltes, zu sittlichem Verständniss befähigtes auch an seinem Theile aus der Lebenswurzel des christlich-sittlichen Werdens erwachsen ist. Und nicht so verhält es sich, dass der dabei mitgesetzte intellectuelle und reflexive Act ganz

unabhängig wäre von dem ethischen Gehalt, auf den er sich bezieht, und von der ethischen Basis, die er voraussetzt, sondern gemäss dem Verhältniss, wie es zwischen Leben und Licht besteht (vgl. System der chr. Gew. §. 17, 4), ist auch die Fähigkeit des intellectuellen Verständnisses in seiner Richtung auf das sittliche Gebiet von der Art und dem Masse der sittlichen Entwickelung mitbedingt.

3. Wie immer so ist auch hier mit der richtigen Auffassung der Sache die Möglichkeit gegeben, den irrigen Annahmen gerecht zu werden, welche an ein einzelnes Moment der Wahrheit sich angeknüpft haben. Wir sahen früher, dass mit dem Sein, dem Thatbestand der christlichen Sittlichkeit auch das Sollen mitgesetzt ist, und zwar so, dass gerade nur aus jenem das letztere entnommen und in seiner Bedeutung für das Christenleben gewürdigt werden kann. So werden wir denn auch von dem gewonnenen Ergebniss aus das Mass der Wahrheit zu verstehen in der Lage sein, welches solchen Moralprincipien eignet, die mittelst eines allgemeinen Grundsatzes oder Postulates das sittliche Verhalten zu normiren bestimmt sind. Und wir brauchen da uns gar nicht bloss innerhalb des christlichen Gebietes zu halten, sondern können auch solchen Moralprincipien ihr Recht geben, wie sie jenseits dieses Gebietes aufgestellt worden sind. Wenn man etwa in der Zeit des Rationalismus das Wort Christi (Mtth. 22, 35 ff.) von der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten, als worin das ganze Gesetz hange, als Moralprincip betrachtete, zumal es sich unter Beschränkung des Gedankens auf den Ausspruch Mtth. 7, 12 combiniren liess mit dem Kantischen Moralprincip: „Handle so, dass die Maxime deines Handelns zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann“, so werden wir zwar schon um der Duplicität der Forderung willen sie nicht für geeignet halten, im stricten Sinne als Princip verwendet zu werden, aber insoweit in dem vorhin aufgestellten Realprincip das Sollen mitgesetzt ist, nimmt hier die Liebe zu Gott und dem Nächsten allerdings eine principielle Stellung ein, die zu den Einzelvorschriften sich ebenso massgebend verhält wie die Gemeinschaft mit Gott in Christo zu den Einzelauswir-

kungen des christlich-sittlichen Lebens. Diese Gemeinschaft nämlich ist erstmaliges, zur weiteren Selbstverwirklichung angesetztes Für-Gott-sein, eben darum soweit sie da ist Realisation der Liebe zu Gott und in ihm zu Denen, welche Gottes Bild an sich tragen: der ursprüngliche Gotteswille über den Menschen drückt sich darin aus und nimmt in dem Masse den Charakter des Sollens an, als das Wollen des Christen ihm in Wirklichkeit noch nicht entspricht, während zugleich dies Sollen principiell bestimmend ist für alle anderen der sittlichen Entwickelung des Christen geltenden Postulate. Alle eudämonistischen Moralprincipien erhalten darin ihr Recht gleichwie ihre Correctur: denn diese Gottesgemeinschaft ist in der That Selbstbefriedigung des Menschen in höchster Potenz, wirkliche Befriedigung jenes Begehrens, welches überall, auf den tiefsten wie auf den höchsten Stufen des sittlichen Lebens, ihn begleitet und antreibt; nicht minder aber geschieht damit den entgegengesetzten Principien ihr Recht, welche Selbst- und Weltverzicht als Grundlage des sittlichen Handelns von dem Menschen fordern: denn es giebt gar keinen stärkeren Bruch der natürlichen Selbst- und Weltliebe, als jene erstmalige Herstellung des Für-Gott-seins, nur dass der Mensch dabei das Verlorene, das Hingegebene findet indem er darauf verzichtet. (Mtth. 10, 39; Mrc. 10, 29, 30). Auch für das scheinbar ganz formale und inhaltsleere Fichte'sche Moralprincip: „Selbstsetzung, Freiheit des Handelns, gegenüber der Bedingtheit vom Nicht-Ich“, gewinnen wir ein Verständniss, da in der That die unsittliche Lebensbewegung nach christlichem Urtheil wesentlich darin besteht, dass der Mensch ein Knecht der Welt und ihrer Güter geworden ist statt über sie zu herrschen; und für die Schleiermacher'sche Forderung in seiner philosophischen Ethik: „die vollkommene Durchdringung von Vernunft und Natur“, denn zwar ist das Ineinander von Natur und Vernunft nicht, wie Schleiermacher meint, das höchste Gut, aber wohl bekundet sich in dem Auseinander derselben der Verlust jenes Gutes, und die Herstellung jenes Ineinander ist sittliches Thun für Den, der im Besitz des höchsten Gutes, der Gottesgemeinschaft, steht. Indessen greift der Nachweis, inwiefern alle na-

türlich berechtigten Momente menschlichen Strebens ihren Ort und ihre Befriedigung finden innerhalb der christlichen Lebensbewegung, zurück in das System der christlichen Gewissheit: hier galt es nur, hinsichtlich der Moralprincipien an früher im Allgemeinen ausgeführte Sätze zu erinnern, während andrerseits die Einzeldarstellung der christlichen Sittlichkeit sie thatsächlich bestätigen wird.

4. Nun wird man vielleicht gegen die von uns aufgestellten Moralprincipien, zumal gegen das Erkenntnissprincip, den öfters gehörten Einwand erheben, dass damit dem Subjectivismus Thor und Thür geöffnet werde. Denn was ist unbestimmter, wechselnder, der Willkür zugänglicher, als dieses ethische Selbstbewusstsein? Man verlangt solidere Grundlagen, handgreiflichere Normen, und verweist uns etwa auf die h. Schrift oder auch auf die Kirche, deren Decrete und Traditionen. Es ist ja neuerdings auch in evangelischen Kreisen nicht ungewöhnlich, nach sicheren Auctoritäten auszuschauen, um dem Uebel des Subjectivismus zu steuern; und wir unsrerseits sind am Wenigsten geneigt, die Gefahr desselben zu verkennen. Aber es ist ein grobes Missverständniss, wenn man meint, dass durch das von uns angenommene Erkenntnissprincip der berechtigten Auctorität sei es der Schrift sei es der Kirche Eintrag geschehe, oder dass diese Auctorität besser gewahrt werde, wenn man das sittliche Selbstbewusstsein davon ausschliesse. Denn wenn man die Einwirkung des Subjectes auf das Verständniss der Schrift nicht offen anerkennt, so macht sie um so mehr, ihm selbst unbewusst, im Verborgenen sich geltend; und wenn man das sittliche Selbstbewusstsein des Individuums dem der Gemeinde gegenüberstellt, so hat man es eben nicht als dasjenige aufgefasst, wie es hier gemeint und bestimmt ward. Einmal dürfen wir wohl verlangen, dass man uns als Erkenntnissprincip Nichts bezeichne, was selbst erst Gegenstand der Erkenntniss und ausserhalb des erkennenden Subjectes gelegen ist; sodann haben wir ein Recht, das sittliche Selbstbewusstsein in derjenigen Beschaffenheit zu nehmen, wie sie gemäss den Systemen der christlichen Gewissheit und Wahrheit vorausgesetzt werden muss. Dass es Karikaturen

der Autonomie des Subjectes giebt, wissen wir recht wohl; aber wir werden doch nicht durch Rücksicht auf diese uns den Weg bestimmen lassen, den wir einzuschlagen haben. Wir meinen das Subject in derjenigen Bedingtheit von den Factoren des Heils, wie es bisher, und insbesondere in dem System der christlichen Wahrheit vorausgesetzt worden ist, durch Einrückung in die Gemeinschaft mit Gott in Christo befähigt, in seiner Erkenntniss das Ganze der sittlichen Entwickelung zu reflectiren, welche das Christenleben von jener Gemeinschaft aus nimmt. Dieses Subject ist zwar nicht nothwendig aus derjenigen Geisteswirkung hervorgegangen, welche dem kanonischen Schriftwort eignet; aber auf alle Fälle ist es ins Leben gerufen durch diejenigen Geistesmächte, deren urkundliches Zeugniss und Product die kanonische Schrift ist. Ein sittliches Selbstbewusstsein solch eines Subjectes existirt mithin nicht anders als in stetiger, selbst gewollter und immer neu gesetzter Bedingtheit und Abhängigkeit von jenen Heilsfactoren, darum auch in Unterordnung unter das urkundliche Zeugniss der Schrift, in welchem diese Factoren sich bleibenden und normativen Ausdruck gegeben. Zwar ein Codex von Sittenregeln ist die h. Schrift nicht; wer sie so ansehen und benutzen wollte, der würde sie missverstehen und würde sich in ihr getäuscht finden. Denn das bedarf doch keines Beweises, dass specielle Weisungen über die Gestaltung des sittlichen Lebens in der Schrift, zumal im N. Testamente, zumeist nur nach Massgabe einzelner geschichtlicher Anlässe gegeben werden; dass daher hinsichtlich ganzer Gebiete des christlichen Ethos, z. B. über das Verhalten des Christen zu Wissenschaft und Kunst, zur nationalen Entwickelung u. dgl., solche Weisungen entweder ganz fehlen oder doch nur gelegentlich und sporadisch auftauchen. Insofern widerstrebt die h. Schrift selbst der Auffassung, als dürfte man sie unbesehens zum Erkenntnissprincip des christlich-sittlichen Werdens machen, auch wenn nicht an sich schon durch ihr objectives Gegebensein sich dies verböte. Ja selbst den unwirklichen Fall angenommen, dass die ethischen Vorschriften des A. und N. Testamentes weiter reichten und auf alle sittlichen Verhältnisse sich erstreckten, so würde es der Natur der

christlichen Sittlichkeit, wie wir sie nachmals noch genauer kennen lernen werden, widerstreiten, an einen solchen äusserlichen Kanon etwa so, wie ein Richter an ein Gesetzbuch, gebunden zu sein. Wie es ja eine eben solche Thorheit wäre, den christlichen Glauben und die Glaubenslehre zu massregeln nach den mit exegetischer Peinlichkeit untersuchten und zusammengetragenen Schriftzeugnissen, welche von den einzelnen Glaubenspunkten handeln. Wir sind keine Knechte im Hause Gottes, so gewiss wir gehorsame Kinder zu sein bestimmt und gewillt sind. Und am Wenigsten ist die christliche Sittlichkeit, zu deren Grundwesen die freie Entwickelung aus der empfangenen Gottesgemeinschaft gehört, so geartet, dass sie solche Reglementirung verträgt. Das sittliche Selbstbewusstsein also schliesst als Erkenntnissprincip die Gebundenheit an das Schriftzeugniss, die Unterordnung unter die Norm desselben in sich, und zwar vermöge seines Ursprungs aus demselben Geiste, welcher aus der Schrift redend in ihr sich urkundlichen Ausdruck gegeben, und vermöge derjenigen Stellung zum Worte und zwar zum urkundlichen Worte Gottes, wie sie unsrer dogmatischen Erörterung zufolge dem gläubigen Christen eignet. Gleichermassen aber haben wir nicht nöthig, dem Subjectivismus dieses Selbstbewusstseins durch Substituirung kirchlicher Normen an ihrer Statt oder wenigstens durch äusserliche Gegenüberstellung derselben zu wehren. Mussten wir die Unfreiheit im Verhältniss zu dem normativen Schriftwort verwerfen, so werden wir noch viel weniger diese Unfreiheit billigen im Verhältniss zu der allmählich gewordenen, vielfach wechselnden gemeindlichen Fassung des christlichen Ethos. Wir werden später Gelegenheit finden, das Recht des Gesetzes, der gesetzlichen Ordnung, des Zwanges auf sittlichem Gebiete, auch auf evangelisch-sittlichem, vollauf anzuerkennen; namentlich sind wir weit entfernt, die pädagogische Bedeutung gesetzlicher Ordnung und Nöthigung zu unterschätzen. Aber das Alles kommt ja hier gar nicht in Frage, sondern darum handelt es sich, ob wir soviel Verständniss vom Evangelium haben, um das Erkenntnissprincip, aus welchem die Darstellung des christlich-sittlichen Lebens zu schöpfen ist, von kirchengesetzlicher Beeinflussung

ebenso frei zu machen, wie dies Leben selbst seinem Wesen und Grunde nach nicht auf Gesetzeswirkung beruht. Auch wenn die Fiction eines unfehlbaren kirchlichen Lehramts eine Wahrheit wäre, so würde die Unterwerfung unter dasselbe zwecks der Herstellung des christlich-sittlichen Lebens und die Anerkennung desselben als Erkenntnissprincips zwecks der Darstellung des christlichen Ethos ein Bruch des Evangeliums sein, eine Verfälschung dieses Ethos und eine Corruption seiner Erkenntniss. Hat Gott selbst von Anfang an dem Menschen die Freiheit gegeben zu irren und zu fallen, weil er ihn als Person, nämlich als creatürliche, nicht als Sache wollte, so werden wir uns auch darein finden müssen, dass die Möglichkeit auf dem Wege sittlicher Entwickelung und Erkenntniss zu irren nicht beseitigt werden dürfe durch Aufhebung der evangelischen Freiheit und des dem Christen mit ihr verliehenen Vorzugs. Dies nun einbedungen und vorbehalten läugnen wir nicht sondern behaupten erst recht, dass das sittliche Selbstbewusstsein, dem wir die Darstellung des christlichen Ethos entnehmen, kein anderes ist und sein darf als das aus dem desfallsigen gemeindlichen Bewusstsein erwachsene, mit ihm verbundene, es in sich schliessende. Wir können geradezu sagen: je mehr das sittliche Selbstbewusstsein des Individuums von dem der Gemeinde sich löst, desto weniger wird es zum Erkenntnissprincip geeignet sein, und je weniger, desto mehr. Wir rechnen es dem Individuum zur Grösse an, wenn es fähig ist, die sittlichen Erfahrungen und Erkenntnisse Anderer, in gleichem sittlichen Werden nach Massgabe ihrer Eigenart Begriffener und somit der Gesammtheit in sich aufzunehmen — eine Bereicherung des Verständnisses, die mit Nichten der individuellen Besonderheit und Selbständigkeit Eintrag thut. Und auch wo diese kirchliche Entwickelung und das daraus erwachsene Gemeinbewusstsein irre gegangen ist, wird es von hohem Gewinn sein, dass die inneren Bezüge zwischen ihm und dem sittlichen Bewusstsein des einzelnen Christen nicht abgebrochen, sondern erhalten und gepflegt werden, da doch auch in solchen Irrungen charakteristische Momente des christlichen Ethos sich Ausdruck und Geltung zu verschaffen suchten. So wird

z. B. von dem evangelischen Theologen, der bei Darstellung des christlich-sittlichen Werdens das Mönchsthum als eine Verirrung kennzeichnen muss, zu fordern sein, dass die christlichen Motive in ihm wiederklingen, die bei aller Verirrung in dem Drange frommer Gemüther nach Weltflucht und asketisch-contemplativem Leben hervortreten.

5. Wenn die Einbeziehung der Schriftauctorität sowie der kirchlichen Ordnungen und Erkenntnisse unter das sittliche Selbstbewusstsein wesentlich an die analogen Sätze erinnerte, welche in dem System der christlichen Wahrheit bei der Principienlehre vorgetragen worden sind, so lehnt sich dagegen die Untersuchung, inwiefern auch das Verständniss der natürlich-sittlichen Verhältnisse in unserm Erkenntnissprincip mitgesetzt sei, mehr an diejenigen Ergebnisse an, zu welchem das System der christlichen Gewissheit bei der Frage nach der Beziehung dieser Gewissheit auf die Objecte des natürlichen Lebens geführt hat. Dem Ineinander christlicher und natürlicher Erkenntniss, welches wir dort beobachteten und welches doch der Prärogative der specifisch-christlichen Vergewisserung keinen Eintrag that, entspricht hier das Ineinander christlich-sittlicher und natürlich-sittlicher Lebensbewegungen, welches doch die specifisch- und ausschliesslich-christliche Begründung und Motivirung des uns vorliegenden ethischen Lebens mit Nichten ausschliesst. Es ist wichtig für die christliche Gewissheit, welche zunächst innerhalb der Realitäten des geistlichen Kosmos sich zurechtgefunden und den Zusammenhang derselben mit der eignen persönlichen Existenz erkannt hat, nun auch den Blick auf die Realitäten des natürlichen Kosmos zu werfen und sie mit jenen in thunlichst widerspruchslose Beziehung zu setzen — denn es wäre eine Thorheit, principiell zwischen beiden eine Kluft bestehen zu lassen und dualistische Weltauffassung zu erneuern; aber wichtiger noch ist es, weil unmittelbar die Lebensäusserung und die Fortexistenz der christlichen Persönlichkeit angehend, dass der Christ der natürlichen Verhältnisse, in denen er lebt, mächtig werde, sie geistlich bearbeite und durchdringe und jeden Dualismus gerade in dieser Hinsicht nach Kräften überwinde. So-

weit diese natürliche Welt unbeschadet der darin waltenden Degeneration Gottes ist — und nur weil sie Gottes ist besteht sie — enthält sie Güter, die als von Gott gesetzte es auch für den Christen sind, und erhebt sittliche Ansprüche, deren Giltigkeit der Christ vorfindet und von denen sich nur fragt, wie er sie mit den Motiven und Ansprüchen seines geistlichen Lebens zu vermitteln habe. Nun sagen wir hierbei nicht, dass diese abgesehen von dem Christenthum in der natürlichen Welt vorhandenen sittlichen Ordnungen um deswillen, weil sie der Christ allerdings kennen zu lernen und zu befolgen hat, ein besonderer Quell seiner ethischen Erkenntniss seien neben dem sittlichen Selbstbewusstsein, woraus er im Uebrigen das Verständniss seiner sittlichen Lebensbewegung schöpft; sondern wir sagen, dass es sich damit ähnlich verhalte, wie mit der Norm der h. Schrift und mit dem ethischen Erwerb der Kirche: in dem sittlichen Selbstbewusstsein des Christen, wie es auf dem Vollzug der Gemeinschaft mit Gott in Christo ruht, ist principiell das Verständniss der Beziehung zu den sittlichen Ordnungen und Ansprüchen der natürlichen Welt mitgesetzt, und immer nur durch Vermittelung jenes specifisch-christlichen Selbstbewusstseins in seiner sittlichen Bestimmtheit lassen sich in der christlichen Ethik diejenigen Lebensbewegungen darstellen, in denen der Christ den natürlich-sittlichen Ordnungen gerecht wird. Es kann also für die christliche Ethik nicht der Fall eintreten, dass nachdem die sittliche Bethätigung des Christen innerhalb des geistlichen Kosmos, in welchem er zunächst verkehrt, zur Sprache gekommen ist, darnach ihm die „Pflichten“ vorgehalten würden, welche das natürliche Leben, dessen Güter und Gemeinschaften mit sich bringen. Das hiesse den früher gezeichneten Gang des christlich-sittlichen Lebens schon dadurch unterbrechen, dass an einer bestimmten Stelle die Selbstauswirkung desselben aufhörte und einer Beeinflussung von Aussen her, in Form blossen Sollens, Platz machte. Aber in Wahrheit ist dasjenige Verhalten des Christen, wie er dem natürlichen Leben gegenüber es beobachtet, principiell schon angesetzt, gewissermassen präformirt, in dem Verhältniss, welches zwischen seinem geistlichen und natürlichen

Wesen in dem Ausgangspunkte des christlich-sittlichen Werdens besteht. Denn dieser natürliche Mensch mit all seinen auf die Schöpfungsordnung zurückgehenden Gaben, Kräften und Beziehungen war es, dem der regenerirende Gotteswille vermeint, der um deswillen unter göttlicher Zucht gehalten und sittlicher Ordnung unterstellt war, und welcher als dieser die Geisteswirkungen erfuhr, wodurch die principielle Gemeinschaft mit Gott in Christo für ihn und in ihm realisirt ward. Aus diesem Grundverhältniss zwischen Geistlichem und Natürlichem, wie es aller weiteren Bethätigung des Christen, insbesondere auch auf natürlich-sittlichem Gebiete vorangeht, entnehmen wir zwar nicht die einzelnen Objecte, worauf sich das Verhalten des Christen bezieht, noch auch die speciellen Verbindlichkeiten, die ihm daraus erwachsen — dies Alles muss ihm von Aussen suppeditirt werden — wohl aber was diese einzelnen Bethätigungen zu specifisch-christlichen, christlich-sittlichen macht, mithin gerade dasjenige, worauf es hier in erster Linie ankommt. Denn darin ist nun zugleich die Schranke angedeutet, in wieweit die christliche Ethik die sittlichen Ordnungen und Verbindlichkeiten des natürlichen Lebens herbeizuziehen und zu besprechen hat. Es wäre ja ganz unmöglich, und jeder Versuch es zu thun würde die Unausführbarkeit an den Tag bringen, wollten wir in der christlichen Ethik aller der Verbindlichkeiten gedenken, welche der Christ z. B. als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zu erfüllen hat; dahingegen es für uns völlig genügt, die Weise zu charaktersiren, wie der Christ jene Verbindlichkeiten, welches immer sie seien, auffasst und sich ihnen unterzieht. Denn nur soweit reicht das christlich-sittliche Verhalten, mit dessen Darstellung wir es hier zu thun haben.

§. 8. Ebenso wie das Princip der christlichen Ethik will auch die systematische Gliederung derselben nach Massgabe des gewonnenen Begriffes bestimmt sein, so zwar dass dadurch vollständig zum Ausdruck gebracht werde was von demselben umschrieben und darin enthalten ist. Um deswillen sind alle nur formalen Eintheilungen, die nicht von

dem Wesen des christlichen Ethos ausgehen, vonvornherein abzuweisen; nicht minder jene, welche das Mass Dessen überschreiten, was als Gegenstand der christlichen Ethik bezeichnet worden ist. Vollends unbrauchbar endlich sind jene Eintheilungen, welche Inneres und Aeusseres in dem Verhalten des Christen auseinanderhalten wollen — eine gerade auf ethischem Gebiete hinfällige und verwerfliche Scheidung. Wir werden das freie Werden des Menschen Gottes vollständig und in einer den Anforderungen nicht logischer sondern organischer Gliederung entsprechenden Folge beschreiben, wenn wir es darstellen erstens in seinem Wesen und in seiner Beziehung auf sich selbst, zweitens in seiner Beziehung auf die geistliche Welt, drittens in seiner Beziehung auf die natürliche Welt. Hierbei ist der Ertrag jedes vorhergehenden Theils hinüberzunehmen in den je folgenden, als Voraussetzung und Unterlage für den weiteren Aufbau des Systems. Zugleich vollendet sich damit der Umkreis der systematischen Disciplinen, indem das System der christlichen Sittlichkeit auch formell mit jenem der christlichen Gewissheit sich zusammenschliesst.

1. Wenn das Princip der christlichen Sittlichkeit nicht bloss deren Ausgangspunkt, sondern zugleich das bewegende und treibende Element ist, welches in allen Entwickelungsformen und auf allen Stufen derselben sich geltend macht, so sind wir damit von selbst schon auf das letzte Stück in der Bestimmung unsrer Aufgabe hingewiesen, die Gliederung und Folge, in welcher wir den Aufbau des ethischen Systems zu vollziehen haben. Mit dem eigentlichen und innersten Wesen der Sache hängt sonach die Gliederung des Systems ebenso eng zusammen wie die Ermittelung des Princips, und darum ist die Eintheilung mit Nichten etwas Nebensächliches, für das Verständniss der Sache Gleichgiltiges. Dies zeigt sich schon in der für uns klar vorliegenden Unmöglichkeit, irgend eine Eintheilung des Stoffes uns anzueignen, welche bloss formaler Art ist, also für jede Art von Sittlichkeit gelten würde, nicht bloss für die specifisch-christliche.

Dahin gehört vor Allem jene namentlich von Schleiermacher in seiner philosophischen Ethik vertretene, von neueren Theologen auch für die christliche Ethik recipirte Eintheilung in Güter-, Pflichten- und Tugendlehre. Gewiss sind es ethisch überaus bedeutungsvolle Dinge, welche mit den Namen des Gutes, der Pflicht und der Tugend bezeichnet werden, und ich meine, es dürfte keine Ethik, auch keine christliche Ethik geben, worin nicht diese Dinge zur Behandlung kämen. Aber daraus folgt nun gar nicht, dass man jene drei Stücke zur Gliederung des ethischen Stoffes verwenden dürfte — man wird es überhaupt nicht thun können, jedenfalls nicht in dem System der christlichen Sittlichkeit. Wie ja bekanntlich auch Schleiermacher in seiner „christlichen Sitte" sich veranlasst sah, eine andere Eintheilung zu Grunde zu legen, eine solche, die von einer christlichen Grundthatsache, nämlich der durch die Gemeinschaft mit Christo dem Erlöser bedingten Gemeinschaft mit Gott, ausgeht. In jeder Art von Sittlichkeit giebt es Güter, die erstrebt, Pflichten, die erfüllt, Tugenden, die geübt werden. Es kommt also damit an sich betrachtet dasjenige gar nicht zum Ausdruck, was das christliche Ethos von anderweitem, natürlichem, unterscheidet. Die nur formale Bestimmung des Wesens der Sittlichkeit liegt längst hinter uns, wir haben die christliche Sittlichkeit als Gegenstand unsrer Disciplin bezeichnet und dieser allein gilt sonach unsre weitere Auseinandersetzung. Aber selbst wenn Dem nicht so wäre und die scharfe Scheidelinie, welche das christliche Ethos von dem natürlichen trennt, verwischt werden dürfte, müssten wir die Tauglichkeit jener Eintheilung in Anspruch nehmen, im stricten Gegensatz gegen Rothe, welcher meinte, die Ethik vermöge nur in der dreifachen Gliederung als Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre ihre Aufgabe wirklich zu lösen. Schleiermacher selbst hat es ausgesprochen, dass jede dieser Auffassungsweisen auf das Ganze des ethischen Materials sich beziehe, aber immer unter einem andern Gesichtspunkte. „Wenn alle Güter gegeben sind, müssen auch alle Tugenden und alle Pflichten mitgesetzt sein; wenn alle Tugenden, dann alle Güter und Pflichten; wenn alle Pflichten, dann auch

alle Tugenden und Güter.“ Aber eben in dieser Correlation liegt die Schwierigkeit, an welcher jene Eintheilung scheitert. Wäre es möglich, eine Güterlehre für sich aufzustellen, ohne sofort die ethischen Correlata der Pflicht und der Tugend herbeizuziehen, und ebenso eine für sich stehende Pflichten- und Tugendlehre, so möchte es allenfalls sein; aber der Begriff des Gutes wird erst dadurch ein ethischer, dass er in Beziehung auf das Subject gefasst wird, dessen das Gut ist und sein soll, und damit ergiebt sich als Ergänzung desselben der Begriff der Pflicht und der Tugend. Man kann mit der Hinzunahme dieser Ergänzungen auch nicht etwa warten, bis die ganze Güterlehre abgehandelt worden ist; sondern jedes einzelne Gut bedingt, um dieses zu sein, eine entsprechende Stellung des Subjectes, und davon kann in der Güterlehre nicht geschwiegen werden. Nicht anders aber ist es mit der Pflichtenlehre, wenn man nicht etwa, woran in der Gegenwart wohl Niemand mehr denken dürfte, die Kantische Fiction einer Pflichterfüllung ohne Selbstbefriedigung zu Grunde legen wollte. Ergeben sich die Pflichten nach Massgabe der Objecte, welche zu erstreben dem Menschen obliegt, und ordnen sich dieselben gemäss der verschiedenen Bedeutung jener Objecte, so sieht man leicht, dass es ganz unmöglich wäre, irgend eine Pflicht ethisch zu begründen und zu bestimmen, wenn man nicht sofort das Strebeziel, dem die Pflicht gilt, mithin das die Pflicht bedingende Gut hinzunähme. Und so wird es wohl auch mit der Tugend sich verhalten, ohne dass wir nöthig haben, späterer Erörterung darüber vorgreifend das Wesen derselben schon hier zu entwickeln.

2. Es kann uns nicht in den Sinn kommen, einen historischen Ueberblick geben zu wollen über die mancherlei Eintheilungen, mittelst deren man bis auf die neuste Zeit so oder anders das ethische Material zu entfalten und darzustellen versucht hat. Wir haben lediglich das Interesse, an der einen oder anderen derselben die Forderungen deutlich zu machen, die wir unsrerseits an die Gliederung des Systems erheben und nach denen wir die unsrige wollen bemessen wissen. Mögen wir nun hierbei noch so sehr im Auge behalten, dass die Ethik ihrer

Natur nach nichts Anderes sein kann als ein Ausschnitt aus dem System der christlichen Wahrheit, so werden wir doch von eben diesem Ausschnitt verlangen dürfen, dass er ein in sich geschlossenes Ganzes, wenn auch immerhin ein Theilganzes, sei. Nichts kann daher ungeschickter sein, als etwa in der Weise von Wuttke zu beginnen mit der „Sittlichkeit an sich, ohne Beziehung auf die Sünde", darauf „die Verkehrung des Sittlichen in die Sünde" und endlich „das sittliche Leben in seiner Erneuerung durch die Erlösung" folgen zu lassen. Von Sittlichkeit zu reden abgesehen von der Sünde hat ungefähr so viel Werth, wie von Religion: man mag immerhin bei solcher Abstraction etwas Reales damit bezeichnen, so ist's doch eben dasjenige nicht, was diese Ausdrücke für uns besagen, die wir das Religiöse und das Sittliche nur in der Rückbeziehung auf die Sünde kennen. Auch die Offenbarungen Gottes, in denen sein moralisch verpflichtender Wille uns kundgethan ist, sind in Relation auf die Sünde als in der Welt vorhandene Macht gegeben, und auf alle Fälle ist die christliche Sittlichkeit, deren Darstellung uns obliegt, eine durch diese Relation bestimmte. Im Grunde ebensowenig als dieser erste Theil der Wuttke'schen Sittenlehre kann der zweite, „die Verkehrung des Sittlichen in die Sünde", einen selbständigen Platz in der Ethik beanspruchen. Freilich dürfen wir bei solcher Behauptung uns schon auf grösseren Widerspruch gefasst machen; nicht bloss Vilmar hat sich im ganzen ersten Theil seiner theologischen Moral mit der Lehre von der Sünde, mit der „Krankheitsgeschichte" des Menschen beschäftigt, sondern auch v. Oettingen meint, die Lehre von der Sünde aus dem Inhalt der christlichen Moral ausschliessen führe nothwendig zu einer „idealistischen Sittenlehre", welche mit der Zucht des Gesetzes und dem Pflichtbegriff auch die empirische Sündenerfahrung des Christen mehr oder weniger zurücktreten lasse. Ja dieser letztere Theologe findet es „unbegreiflich", wie ich sagen könne, „das Leben unter der Sünde sei überhaupt kein Stück christlich-sittlichen Lebens." Das muss ich nun freilich auch jetzt noch sagen, da ich mich aus der Schrift erinnere, wie Paulus das *ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι* als Charakteristikum des vorchristlichen, ausser-

christlichen Zustandes bezeichnet (Rom. 3, 9), dagegen als Signatur des christlichen: ἁμαρτία ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν (Rom. 6, 14), so dass mithin genau genommen auch das Leben unter dem Gesetz kein Stück des christlich-sittlichen Lebens ist. Aber in Wahrheit besteht ja selbstverständlich zwischen uns hierüber kein Zwiespalt, und nur Mangel an Beachtung des Ausdrucks scheint die Irrung herbeigeführt zu haben. Sonst hätte ja der von keinem Christen geläugnete Satz, dass nur im Lichte christlich-sittlicher Heils- und Lebenserfahrung die Sünde wahrhaft als Sünde erkannt werde, nicht wohl als eine Instanz gegen jene Behauptung angeführt werden können. Auch Gottes Vatergüte und tragende Geduld erkennen wir erst recht im Lichte jener Erfahrung, und doch werden wir fortfahren dürfen, davon in der Dogmatik zu reden und nicht in der Ethik. Und da die Lehre von dem Fall sowie von der Sünde bisher immer ein Stück der christlichen Dogmatik zu bilden pflegte, und voraussichtlich auch fernerhin bilden wird, da ferner jene Gemeinschaft mit Gott in Christo, deren freie persönliche Entfaltung das christlich-sittliche Leben ist, etwas Anderes ist als das Leben unter der Sünde, so wird es wohl dabei bleiben, dass die Lehre von der Sünde nicht eigens und selbständig in dem System der Ethik zu behandeln sei. Etwas ganz Anderes ist es, ob man die Betrachtung der Sünde und der Eigenart des natürlichen Menschen insoweit auch für die Ethik zu beanspruchen habe, als die Darstellung des christlich-sittlichen Werdens in seinem Ursprunge, welches ja ein Werden inmitten des natürlich-sündlichen Lebens ist, und in seinem ganzen Verlaufe, welcher ja ein stetiger Kampf ist mit den Mächten der Sünde, es erfordert. Diese Frage ist zweifellos zu bejahen, und die etwaigen Wiederholungen, zu denen solche Herbeiziehung des sündigen Lebensbestandes in den Bereich der Ethik gegenüber der Dogmatik führt, können uns davon nicht abhalten. Denn diese Wiederholungen sind ihrer Natur nach begründet und gerechtfertigt durch das zwischen Ethik und Dogmatik bestehende Verhältniss, und nur wer sich einbildete, sie als vollkommen selbständige Disciplinen von einander sondern

zu können, würde anders urtheilen müssen, freilich nur um in der Ausführung sofort eines Besseren belehrt zu werden. Und wenn auch das Leben unter der Sünde niemals ein Bestandtheil des christlich-sittlichen Lebens ist und sein kann, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass alle Versuchung und Anfechtung des Christen an ihrem Theile darauf hinzielt ihn der Herrschaft über die Sünde zu berauben, ihn unter die Sünde zurückzubringen. Aus diesem Grunde lässt sich die Versuchung und der Kampf mit der Versuchung in der Ethik nicht schildern ohne Inbetrachtnahme der eventuellen Niederlage des Christen, die in einer Bewältigung durch die Sünde, in einem wenigstens zeitweiligen Wiedereintritt unter die Macht der Sünde besteht. Aber diese Wiederunterwerfung unter die Botmässigkeit der Sünde kommt doch nur in Betracht als der mögliche verhängnissvolle Ausgang des Christenkampfes, wodurch, wenn keine neue Wendung eintritt, es mit dem Christenleben zu Ende ist, und insofern daran die Frage sich anknüpft, ob und in welcher Weise nach solcher Niederlage das Christenleben erneuert werden könne.

3. Scheidet man, wie neuerdings z. B. Schmid und Martensen, die Ethik in einen allgemeinen und einen speciellen Theil, jenem das christlich Gute überhaupt, letzterem dasselbe in seiner Besonderung zuweisend, oder so, dass man dort von den Principien, Idealen und Normen redet, welche für die ethische Welt- und Lebensanschauung bestimmend sein sollen, hier dagegen nachweist, wie die christliche Persönlichkeit sich ethisch entwickelt, welcher Mittel und Wege sie dazu bedürfe und welche Hindernisse sie dabei zu überwinden habe, so verzichtet man im Grunde auf systematische Gliederung, wenn doch das Specielle immer in dem Allgemeinen mitgelegen ist und dieses in jenem zum Ausdruck kommt, so dass also eine Gegenüberstellung, wie die Eintheilung sie bedingt, nicht möglich ist. Freilich nimmt man's, wie das zweite Beispiel beweist, mit jenen Bezeichnungen nicht so genau und nennt Allgemeines die für die ethische Welt- und Lebensanschauung bestimmenden Principien und Normen — an sich schon eine Verfehlung, welche nun zwar die obengenannte

Schwierigkeit vermeidet, aber die systematische Entwickelung nach einer andern Seite hin schädigt. Denn das darzustellende sittliche Werden des Menschen Gottes lässt sich nicht trennen von den Motiven, Principien und Normen, die seinen Wandel und seine Bethätigung bestimmen, eben darum weil diese Principien und Normen ihm nicht äusserlich, sondern die innerste Triebkraft seines Werdens sind. Wesentlich aus demselben Grunde müssen wir auch die Eintheilung von Harless beanstanden, welcher Heilsgut, Heilsbesitz und Heilsbewahrung von einander scheidet. Denn mit jenem Heilsgut verhält es sich ähnlich wie mit den Principien und Normen des sittlichen Lebens dort: es wirkt, weil in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum dem Wesen und der Erkenntniss nach mitgegeben, als Motiv der christlich-sittlichen Bethätigung und darf darum nicht von der Darstellung der letzteren getrennt werden. Dazu kommt, dass das zweite Stück, der „Heils*besitz*", an sich kein Moment ist, welches der ethischen *Bethätigung* sich subsumiren liesse, und dass endlich „Heils*bewahrung*" diese Thätigkeit in unzureichender Weise benennt, insofern das sittliche Wachsthum des Christen keineswegs in der Bewahrung des Empfangenen aufgeht. Sieht man genauer zu, so gehen die bisher abgewiesenen Verfehlungen hauptsächlich auf die mangelhafte Bestimmung des Ausgangspunktes zurück, desjenigen Objectes, welches nun eben durch die weitere Eintheilung in seinen Momenten und Beziehungen aufgezeigt werden soll. Wir bemerkten schon oben, dass Schleiermacher in seiner theologischen Ethik vollkommen das Richtige traf, wenn er die durch die Gemeinschaft mit Christo dem Erlöser bedingte Gemeinschaft mit Gott, sofern dieselbe das Motiv aller Handlungen des Christen ist, zum Ausgangspunkte nahm. Aber wenn er nun das dadurch bedingte Handeln erstens als wiederherstellendes und reinigendes, zweitens als verbreitendes oder erweiterndes, drittens als darstellendes charakterisirt, so müsste an dieser Eintheilung schon die wunderliche Mischung irre machen, in welcher die einzelnen Gegenstände ethischer Erörterung jenen Theilen sich einordnen: Kirchenzucht und Kirchenverbesserung, Hauszucht, Strafgerechtigkeit und Staatsverbesserung nach einander

im ersten Theil, Geschlechtsgemeinschaft, innerliche Verbreitung und Erhöhung der Kirche, Bildung aller Talente, Verkehr, Eigenthum, Handel im zweiten, u. s. w. Wo denn auch die andere Irrung ersichtlich ist, dass Bethätigungen, welche gar nicht aus dem christlichen Ethos als solchem stammen, sondern worauf nur dieses Ethos in seiner Weise influirt, mit jenen zusammengeworfen werden, welche unmittelbar Ausdruck der christlichen Sittlichkeit sind. Aber von dem Allen abgesehen lassen sich diese Theile, eben insoweit das christliche Handeln in Betracht kommt, nicht auseinander halten; denn wenn der unmittelbarste Trieb der in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum stehenden Persönlichkeit der Natur des Lebens entsprechend die Selbstauswirkung und Selbstdarstellung ist, so trifft diese bei ihrem Vollzug auf Hindernisse und Gegensätze, welche das darstellende Handeln nöthigen in das reinigende überzugehen — ein Uebergang mithin des dritten Stücks in das erste; und wenn in dem zweiten Abschnitt geredet werden soll von jener aneignenden Thätigkeit des Christen, vermöge deren die niedere Lebenskraft in den Dienst der höheren tritt, so sieht man auf den ersten Blick, einmal, dass es keine Selbstdarstellung des Christenlebens giebt ohne solch stetige Aneignung, und dann, dass diese Aneignung nur die positive Seite der reinigenden und wiederherstellenden Action ist, durch welche die widerstrebenden Elemente ausgeschieden oder bewältigt werden. Immerhin darf man dieser Schleiermacher'schen Eintheilung im Vergleich mit anderen sowohl der älteren wie der neueren Zeit es als Vorzug anrechnen, dass sie bei der Charakteristik des christlich-sittlichen Handelns Inneres und Aeusseres nicht auseinanderreisst und sich gegenüberstellt, eine Scheidung, welche ähnliche Bedenken hervorrufen muss wie die früher besprochene in Allgemeines und Besonderes. Man unterscheidet etwa (wie v. Hofmann) zwischen dem eigenthümlichen Wesen des christlich-sittlichen Verhaltens, dem christlich-sittlichen Verhalten als Gesinnung und der Bethätigung der christlich-sittlichen Gesinnung im christlich-sittlichen Handeln; oder (wie Luthardt) zwischen der Person des Christen, der Gesinnung des Christen und den Werken des Christen; oder (wie

v. Oettingen) zwischen dem christlichen Heilsleben nach seiner innern Entwickelung und nach seiner äussern Bethätigung in den gottgeordneten concreten Gemeinschaftsformen. Darüber bedarf es doch kaum einer weiteren Auseinandersetzung, dass wenn irgendwo, so gewiss auf ethischem Gebiet das Aeussere nicht von dem Inneren geschieden und diesem gegenübergestellt werden kann: das Aeussere hat nur Werth als Ausdruck des Inneren, das Innere existirt nur indem es den Trieb hat sich zu äussern, und wo ist die Grenzlinie, die für die sittliche Betrachtung das Aeussere von dem Innern scheidet? Anders verhält es sich nur dann, wenn man nicht die Bethätigung als solche, als Aeusseres, der Gesinnung als Innerem gegenüberstellt, sondern, wie v. Oettingen, „die gottgeordneten concreten Gemeinschaftsformen" als dasjenige bezeichnet, worin und worauf die Bethätigung Statt finde. Damit sind wir auf dem Punkte angekommen, wo unsre eigne Gliederung der Ethik einsetzt.

4. Ist die christliche Sittlichkeit der Thatbestand des durch den christlichen Glauben bedingten freien Werdens des Menschen Gottes, so werden wir diesen Thatbestand vollständig zur Darstellung bringen, wenn wir solch Werden zuerst betrachten an sich, in seiner Beziehung auf sich selbst, zweitens in seiner Beziehung auf die geistliche Welt, drittens in seiner Beziehung auf die natürliche Welt. Hier nämlich steht nun die Eintheilung nicht in disparatem Verhältniss zu dem vorangestellten Grundbegriff, sondern dieser selbst und nichts Anderes, nämlich das sittliche Werden des Menschen Gottes, stellt sich in allen den Beziehungen dar, die überhaupt vorkommen und gedacht werden können. Und wenn, wie billig, mit dem An-sich des Werdens begonnen wird, so unterscheiden wir davon nicht irgendwie das äussere Verhalten des Christen, sondern wir fassen nun weiter die Relationen ins Auge, in denen jenes Werden steht und sich auswirkt, die Beziehung zur geistlichen und zur natürlichen Welt. Nicht als wenn in dem sittlichen Verhalten des Christen die Selbstbeziehung jemals für sich wäre ohne zugleich Beziehung auf Anderes zu sein. Aber da doch dieses Selbst, die neue geistliche Persönlichkeit, vorhanden sein muss, um in Relation zu

Bayerische Staatsbibliothek München

treten zu Allem, was als Object ihm gegenübersteht, da es eine sittliche Selbstentwickelung des Subjectes giebt, die zwar immer nur in und mit der Beziehung auf Anderes geschieht, aber doch nicht in dieser Beziehung aufgeht, und da es die Weise gleichwie die Schranke der systematischen Ordnung ist, Ineinanderliegendes neben und nacheinander zu setzen, so haben wir das volle Recht, das christlich-sittliche Werden in seinem Ansichsein vorangehen zu lassen der zwiefachen Relation desselben zur geistlichen und natürlichen Welt. Wir stellen dabei die geistliche Welt der natürlichen voraus, weil doch das Subject des Werdens nicht das natürliche, sondern das geistliche ist, aus der jenseitigen Welt und deren Schöpferkräften zum Leben geboren, ihr zunächst angehörig, mittelst der geistlichen Kräfte sein eignes natürliches Wesen, darum auch das weitere der natürlichen Welt beherrschend und durchdringend. Und wir reden nicht bloss von den entsprechenden „Gemeinschaftsformen", als worauf das christlich-sittliche Werden sich beziehe, sondern wir wählen die allgemeineren Ausdrücke des geistlichen und des natürlichen Kosmos, da zwar jene Gemeinschaften, die geistliche und die natürliche sammt ihren mannigfachen Gliederungen, inmitten dieser Welten stehen, aber ohne mit ihnen identisch zu sein. Es giebt sittliche Relationen auch auf Sächliches. Der Fortschritt selbst nun von dem einen zum andern Theil ist so geartet, dass wir den Ertrag des je vorhergehenden Abschnittes mit hinüberzunehmen haben in den je folgenden, im Gegensatz zu bloss logischer Partition, wo die Theile nebeneinander liegen. So erfordert es die Natur eines organischen Gebildes, als welches wir die christliche Sittlichkeit in ihrer Entstehung, ihrem Wachsthum, ihrer Verzweigung zu erkennen haben. Alles Folgende wächst aus dem Vorausgehenden hervor, weil die Keime seiner Entwickelung schon darin beschlossen sind: eben dieser Mensch Gottes, dessen sittliches Werden wir zuvor an sich erkannt haben, tritt dann in Relation mit der geistlichen Welt, der er doch als solcher schon angehört, und mit der natürlichen, welche die Voraussetzung seines geistlichen Werdens bildet.

5. Haben wir hiermit die Aufgabe, welche das System der

christlichen Sittlichkeit uns stellt, vollständig umschrieben, so mag es gestattet sein, schlüsslich noch darauf hinzuweisen, wie nun diese dritte Disciplin der systematischen Theologie den Ring derselben auch formell abschliesst, indem sie in ihrer Durchführung dem System der christlichen Gewissheit parallel läuft. Dort betrachteten wir die christliche Gewissheit zunächst in ihrem auf sich selbst beruhenden Wesen, dann in ihrer Erstreckung auf den Complex der Glaubensobjecte, zuletzt in ihrem Verhältniss auf die Objecte des natürlichen Lebens. Wenn darum der Gang der Entwickelung hier wesentlich der gleiche ist wie hier, so wird dies nicht als zufällig oder künstlich herbeigeführt zu betrachten sein, sondern es erklärt sich von selbst aus dem innern Verhältniss, in welchem das System der christlichen Sittlichkeit steht zu jenem der christlichen Gewissheit. Dieses nämlich bildet nicht bloss die Unterlage für das System der christlichen Wahrheit, insofern nur wer der Glaubenswelt als einer Realität versichert ist weiterhin erkennend in sie einzudringen Anlass und Beruf hat, sondern nicht minder auch die Voraussetzung für das System der christlichen Sittlichkeit, insofern die Gewissheit des geistlichen Ich in Bezug auf sein eignes Wesen sowie in Bezug auf die Objecte der geistlichen und der natürlichen Welt der sittlichen Bethätigung des Christen in denselben Beziehungen nothwendig vorauszugehen hat. So wird es nun ganz begreiflich und erscheint als durchaus nothwendig, dass nach welcher Seite hin immer der Christ der vorhandenen, sei es geistlichen sei es natürlichen, Realität sich versichert hat, er nach eben derselben sein sittliches Verhalten zu wenden und darin zu bewähren habe. Der Wahrheit versichert sein, die Wahrheit erkennen, die Wahrheit thun — das sind die drei Stücke, worauf die systematische Theologie sich bezieht, so zwar, dass das letzte Stück auch formell vollendet was mit dem ersten begonnen war.

Erster Theil.

Das Werden des Menschen Gottes an sich.

Erster Abschnitt.

Das Wesen dieses Werdens.

§. 9. Wenn das freie Werden des Menschen Gottes zunächst erkannt sein will in seiner Eigenart und in seinem specifischen Unterschied von aller ausserchristlichen Sittlichkeit, so ist doch neben diesem Wesen des christlichen Ethos auch dessen Form ins Auge zu fassen, welche mit jenem unlösbar verbunden an dessen Eigenart theilnimmt und doch zugleich, weil allem sittlichen Werden eignend, das christliche Ethos dem ausserchristlichen an die Seite stellt. Hieraus ergiebt sich die entsprechende Scheidung des ersten Theiles in die beiden Abschnitte vom Wesen und von den Formen jenes Werdens. Erwägt man ferner, dass das Wesen der christlichen Sittlichkeit keine einfache Grösse, sondern ein Zusammengesetztes ist, insofern einmal das alte Wesen des natürlichen Lebensbestandes, sodann die neuen Kräfte, denen das geistlich-sittliche Leben zu verdanken ist, endlich die Selbstbewegung dieses Werdens darin beisammen liegen, so werden wir das von der Form unterschiedene Wesen nur so vollständig beschreiben, wenn wir erstens in Betracht ziehen den Lebensbestand, welchem das sittliche Werden des Christen sich entgegensetzt, zweitens die Heilskräfte, durch die es bewirkt wird, drittens die geistlichen Acte, mit denen es sich realisirt.

1. Auch diese im Voraus gezogenen Grundlinien des Verlaufes, den die systematische Darstellung des christlich-sittlichen Werdens nehmen soll, haben nur den Zweck, den klaren Ueberblick beim Eintritt in das Lehrganze zu erleichtern und über den einzuschlagenden Weg einstweilen zu orientiren. Wir wissen, an welcher Stelle des Systems der christlichen Wahrheit jenes Theilganze hervorwächst, das wir als System der christlichen Sittlichkeit besondern: an dieser Stelle, beim Beginn des christlich-sittlichen Werdens, werden wir darum unsrerseits einzusetzen haben. Nun erinnern wir uns aber von dorther, dass dieses Werden in seinen Anfängen gleichwie in seinem weiteren Bestand von verschiedenen Seiten her bedingt ist, darum auch aus verschiedenen Elementen besteht, deren Inbetrachtnahme zum Verständniss seines Wesens erfordert wird. Liessen wir die Ethik in ihrer ursprünglichen Verbindung mit der Dogmatik, so wäre es allenfalls möglich, diese Elemente, abgesehen von der geistlichen Selbstbewegung des Subjects, vorauszusetzen und sofort mit der letzteren zu beginnen. Hier aber, wo wir das System der christlichen Sittlichkeit als relativ selbständiges darzustellen haben, ist es unerlässlich, jenen Anfang, der zugleich die Basis alles Weiteren ist, in derjenigen Vollständigkeit zur Anschauung zu bringen, welche in der Vorführung sämmtlicher dazu gehöriger Elemente besteht. Wenn es hierbei nicht ohne Hinübergreifen in das Gebiet der Dogmatik abgehen wird, in welchem jene anderen Elemente schon zur Sprache gekommen sind, nun so gilt das ja auch von der Selbstbewegung des geistlichen Menschen, diesem eigentlichsten Stück der christlichen Sittlichkeit, und hängt eben mit dem ursprünglichen Verhältniss beider Disciplinen zusammen. Auf der andern Seite aber ist leicht ersichtlich, dass die Intention, in welcher jene Wiederaufnahme dogmatischen Stoffes erfolgt, und darum auch das Mass derselben, von der früheren Weise seiner Behandlung sich unterscheiden muss gemäss der ausschliesslichen Beziehung auf das sittliche Werden des Menschen Gottes. Ausgangspunkt und Zielpunkt ist dort ein anderer, weiterer: es frug sich um das Wesen und den Ursprung der Degeneration, welche dem Werden einer für Gott

uranfänglich bestimmten Menschheit sich entgegensetzte, und um eine Erneuerung, die keineswegs in der sittlichen Rehabilitation, zumal des einzelnen Christen, aufgeht. Hier haben wir nicht nöthig, die ersten Anfänge der sündigen Lebensbewegung in den Kreis der Untersuchung hereinzuziehen, und statt uns bloss mit dem Wesen der Sünde zu beschäftigen, gilt es hier vornehmlich die Erscheinungsformen derselben ins Auge zu fassen, in denen dies Wesen sich auswirkt und kundgiebt. Denn wir handeln ja von der Sünde nicht um ihrer selbst willen, sondern weil inmitten des sündigen Menschenwesens das neue geistliche Leben seinen Anfang nimmt und weil ohne Versuchung und Kampf mit der Sünde das Christenleben nicht verläuft. Hierbei aber kommt es vornehmlich auf das Verständniss der Richtung und Gestaltung an, in welcher sich die Sünde darlebt, gleichwie auch der Art und Weise, wie sie den Menschen beherrscht und ihrer Herrschaft zu unterwerfen trachtet. Hinwiederum können wir ja freilich, um die sittliche Selbstbewegung des Menschen Gottes zu verstehen, des Hinblickes auf die geistlichen Kräfte nicht entrathen, ohne welche jene Bewegung weder zur Existenz kommt noch fortbesteht noch ihr Ziel erreicht. Aber wir brauchen hiefür doch nur in Erinnerung zu bringen, was in dem System der christlichen Wahrheit in dieser Hinsicht festgestellt wurde, und zwar wiederum unter der Schranke, welche durch das sittliche Ziel jener geistlichen Einwirkung gezogen ist. Hingegen wird nun allerdings auf das dritte Stück, auf die geistlichen Acte, mit denen das sittliche Leben des Christen sich realisirt, das Hauptgewicht zu legen sein, und zwar auf allen Punkten, wo das neue Leben sich ethisch auswirkt, auf allen Stufen seiner Entwickelung, nur aber in seinem an sich seienden Wesen, abgesehen von der Beziehung auf Anderes. Nichts wäre verhängnissvoller für die ethische Erkenntniss, als wenn man etwa um deswillen, weil das neue Leben des Christen in der Welt und deren gottgesetzten Verhältnissen, im Beruf u. s. w. sich zu bewähren hat, die Constatirung seines An-sich- und In-sich-seins vernachlässigen wollte.

2. Dürfte hiermit Sinn und Recht jener Dreitheilung auf-

gezeigt sein, in welcher wir das Wesen des christlich-sittlichen Werdens in seinem An-sich-sein darzustellen beabsichtigen, so erübrigt bloss noch die genauere Angabe des Grundes, weshalb wir diesem Wesen in einem zweiten Abschnitt die Formen desselben hinzufügen werden. Der Grund liegt nicht bloss darin, dass das Wesen überhaupt nicht ist ohne eine entsprechende Form, mit deren Erkenntniss, weil sie Ausdruck des Wesens ist, auch dieses erst vollständig verstanden wird, sondern vornehmlich darin, dass in den Formen der sittlichen Bethätigung die christliche der ausserchristlichen sich an die Seite stellt und dadurch das vorher gegensätzlich bestimmte Verhältniss derselben zu einander sich ergänzt. Wir sahen oben, dass die von Schleiermacher eingeführte Gliederung der Ethik in Güterlehre, Pflichtenlehre und Tugendlehre für das System der christlichen Sittlichkeit unbrauchbar ist, weil Gut, Pflicht und Tugend nichts specifisch Christliches aussagen, sondern in jeder Art von ethischer Bethätigung vorkommen müssen. Aber ebendarum kann auch die christliche Sittlichkeit nicht ohne sie gedacht werden, und wir werden sonach in unsrer Ethik einen Ort zu suchen haben, an welchem ihre Bedeutung für das christliche Ethos zur Sprache kommt. Es giebt keinen Christen, der nicht nach Gütern strebte, zunächst nach dem höchsten Gute, keinen, der nicht Pflichten zu erfüllen, Tugenden zu üben hätte. Während aber darin die christliche Sittlichkeit mit der ausserchristlichen übereinkommt, sich ihr an die Seite stellt, so hängt doch die verschiedene Weise, wie Gut, Pflicht und Tugend mit dem sittlichen Leben des Christen verbunden sind, gänzlich von dem Wesen seines ethischen Werdens ab, und um deswillen kann von jenen Formbestimmtheiten eben nur im Anschluss an die Darstellung des Wesens die Rede sein. Es wäre ebenso irrig, ihre Behandlung in der christlichen Ethik zu unterlassen, weil mit den Bezeichnungen an sich nichts specifisch Christliches ausgesagt wird, wie ihre Inbetrachtnahme an einer andern Stelle anzusetzen, als unmittelbar hinter dem Wesen, woran jene Formbestimmtheiten hangen und wodurch sie ihren sonderlich christlichen Charakter überkommen.

Erstes Kapitel.

Der Lebensbestand, welchem das christlich-sittliche Werden sich entgegensetzt.

§. 10. Das christlich-sittliche Werden charakterisirt sich in seinem specifischen Wesen vor Allem durch den Gegensatz, in welchem es zu dem natürlichen Lebensbestande des Menschen und der davon ausgehenden Lebensbewegung steht. Dieser Gegensatz trägt als dem Christenleben anhaftender die zwiefache Bestimmtheit an sich, einmal dass er ein wirklicher ist, mit welchem der Christ bis zu seiner Vollendung hin zu kämpfen hat, und dann dass sein Dasein gleichwohl den Eintritt und den Fortbestand des neuen Lebens nicht unmöglich macht. Dort ist es die Thatsächlichkeit des Abfalls, welche dem Christen bei seinem Werden zum Bewusstsein kommt, hier die Einwirkung des göttlichen Gnadenwillens, wornach der Abfall nicht um sein selbst willen den Menschen von der Gemeinschaft mit Gott ausschliessen sollte. Die Grundlinien des für das ethische Verständniss überaus wichtigen Verhältnisses zwischen Natur einerseits, Sünde und Gnade andrerseits sind damit gegeben, und die Thatsachen der ausserchristlichen Sittlichkeit wollen darnach beurtheilt sein.

1. Gleichwie es von dem zur Rechten des Vaters erhöhten Christus gilt, dass er herrscht zwar aber inmitten seiner Feinde und dass diese Art der Herrschaft sich gleich bleibt während des gegenwärtigen Aeons, so giebt es auch für den Christen, welcher in die Gemeinschaft Gottes durch Christum eingetreten ist und nach den Zielen dieser Gemeinschaft sich ausstreckt,

nichts Thatsächlicheres, indem mit seiner Existenz Verflochtenes, als den Gegensatz, in welchem sein geistliches Sein und Werden sich findet, und der Kampf, welcher um deswillen ihm obliegt. Hier gleich, auf der Schwelle des Systems, tritt uns das specifische Wesen der christlichen Sittlichkeit mit solcher Bestimmtheit entgegen, dass wir alsbald sie von aller ausserchristlichen unterscheiden können. Während die sonstigen natürlichen Gaben des Menschen einen Entwickelungsprocess erheischen, in welchem das schöpfungsmässig Verliehene und Ueberkommene allmählich actualisirt und ausgebildet wird, so zwar, dass demgemäss auch die von Aussen her influirenden Momente angeeignet werden, so weiss zwar der Christ auch von einer natürlich ethischen Anlage, die in ihrer Weise entwickelt und ausgebildet werden mag, aber ebenso gewiss weiss er, dass die christliche Lebensbewegung keineswegs jenes natürliche Werden, etwa als höhere Stufe desselben, fortsetzt und vollendet, sondern dass sie im Gegensatze zu jener in ihm begonnen habe und nur im Kampfe mit ihr sich behaupte. Die Thatsache, dass der Christ seiner Wiedergeburt und Bekehrung als einer Wiedereinsetzung in den vorigen Stand bewusst wird, dass insofern diese geistliche Erneuerung die Vollendung des natürlichen Wesens ist, schliesst mit Nichten in sich, dass der Christ des neuen Lebens, welches in ihm zur Herrschaft gekommen, als einer blossen Emendation und Aufbesserung des bisherigen sittlichen Bestandes inne wird; vielmehr weiss er, dass die Stellung des natürlichen Menschen, des „alten Adam", in ihm die eines entthronten Herrschers, darum auch seine Lebensbewegung eine dem neuen Menschen entgegengesetzte ist, unbeschadet Dessen, dass beide zu ihrer Selbstauswirkung der natürlichen, schöpfungsmässigen Kräfte sich bedienen. Der Christ ist sich dieses Gegensatzes bewusst auch in dem Falle, dass die Anfänge seines geistlichen Lebens, weil in das erste Kindesalter zurückreichend, seiner Erinnerung sich entziehen — er ist sich dessen bewusst als eines nicht erst durch eigne Willensentschliessung eingetretenen; und bis an das Ende seiner irdischen Laufbahn, auch auf der obersten Stufe der Heiligung und der Vollendung, hat er mit jenem „anderen Gesetz

in seinen Gliedern", mit feindlichen Mächten in seinem Innern zu kämpfen. Wie sehr man darum auch auf der einen Seite zu sagen hat, dass diese Macht der Sünde eine dem Wesen des Christen, ja des Menschen, wie ihn der Christ hat verstehen lernen, fremde ist, so bleibt es doch nichts desto weniger dabei, dass das christlich-sittliche Werden auf seiner ganzen Linie dadurch influirt, damit verflochten ist — der Christ erkennt sich nicht, ohne seine Sünde zu erkennen.

2. Wir halten uns an die Thatsache, wie sie hiermit zunächst im Allgemeinen constatirt wurde, und sehen nun zu, was darin enthalten ist. Wenn die Selbsterkenntniss des Christen die Erkenntniss der Sünde in sich schliesst, so muss letztere ja freilich an diesem Selbst haften, und der Christ erkennt sie als seine, von ihm zu verantwortende Sünde; aber ebendarum kann die Sünde ihm nicht bloss als Empfangenes anhaften, noch weniger der von Gott gesetzten Natur in Form nothwendiger Entwickelung entstammen, auch nicht bloss als ein Leiden von ihm überkommen sein. Als Leiden wird von dem Christen die Sünde wohl am Meisten empfunden in den gehobensten Momenten seines Glaubenslebens, auf der obersten Stufe der Heiligung. Die böse Lust hat ihren Reiz verloren, der Christ empfindet ihre Wiederkehr als Druck, ihre Regungen sind ihm widerwärtig. Man mag insofern eine Gleichstellung mit Christo erkennen, auf welchen die Versuchungen auch eindrangen, aber so, dass der Versucher ihm „ärgerlich" war. Er empfand den Reiz der Versuchung, aber wie einen Stich der ihn verletzte, wie ein Leiden. Und doch ists auch auf diesen Höhepunkten des Christenlebens unbeschadet solcher Gleichgestaltung mit Christo noch viel anders. Sein Ich, wie es früher in ihm herrschte, sein Alterego tritt ihm mit den hässlichen Zügen, die er an ihm kennt, in der Versuchung entgegen: wohl, wenn ihm dabei zunächst das Herzeleid in den Sinn kommt, das dieser Feind in seinem Leben angerichtet, wenn er darüber seufzt, wenn er ergrimmend ihn als einen Fremden von sich wegweist; aber es ist doch kein Fremder, es ist sein eignes Fleisch und Blut, und mitten im Leiden fühlt er den Kitzel, den die Reizung in ihm hervorbringt. Darum hat

er Ursache, solcher Versuchung sich zu schämen; seine Sünde ist es, die er darin wahrnimmt und die er sich zurechnet. Und blicken wir von diesen Höhe- und Endpunkten des Christenlebens auf dessen Anfangs- und Tiefpunkte, wo inmitten des Aufruhrs der Sünden, des Gegensatzes widergöttlicher Regungen und Gedanken der Keim des neuen Lebens sich zu entfalten sucht, oder wo vor dem Sturme wieder angefachter sündlicher Leidenschaften das schwache Flämmchen des Geistes hin und herwankt und zu verlöschen droht: ists dann wohl anders und scheidet da vielleicht, wie das kühle Urtheil des reflectirenden Verstandes dies annehmen möchte, der Christ zwischen „dem natürlichen Sündenzustand", den er ohne sein Wissen und Wollen überkommen hat, und „den activen und bewussten Uebertretungen", die allein als Schuld ihm angerechnet werden? Die Leute, welche neuerdings wieder die unmittelbare und ächte Glaubenswahrheit aus den Verbildungen scholastischer Theologie herausgewinnen wollen, mögen sichs gesagt sein lassen, dass, so lange es Christenkampf giebt, gerade der einfältigste und unmittelbarste Christenglaube den sündlichen Zustand, mit dem er zu kämpfen hat, für Sünde, schuldbedingende Sünde erachtet, und dass erst hinterdrein der schlechte reflectirende Verstand jene kluge Unterscheidung zu Wege bringt. Oder wäre dieser Glaube im Stande, sichs einreden zu lassen, „weil doch ohne des absoluten Gottes Willen Nichts sein könne", die Sünde sei etwas nothwendig in der Entwickelung des Menschen Auftauchendes, herkommend vielleicht von einem Zustande, wo es den Menschen an der elementaren Vorbedingung sittlicher Vollkommenheit fehlte, oder von einem Zustand „kindlicher Unschuld" des Einzelnen, wo nämlich „Fleisch und Geist", die sinnlichen Functionen und das Gottesbewusstsein, in ihm noch nicht auseinandergetreten waren? So dass also erst von dem Augenblicke an, wo das „Fleisch" sich geltend macht auf Kosten des „Geistes" und dieser Zwiespalt dem Menschen zum Bewusstsein kommt, die Sünde für ihn da wäre? Das Alles sind Erwägungen und Behauptungen, denen mans an der Stirn ansieht, dass sie aus Verlegenheiten des reflectirenden Verstandes herstammen, der den Thatsachen

des Glaubens nicht nachkommen kann und darum seine Gespinnste an deren Stelle setzt. Für den theologisch unverbildeten Christen giebt es gar nichts Gewisseres, als dass das „Bewusstsein" um die widergöttlichen Potenzen in seinem Innern das Dasein und die Wirksamkeit derselben nicht erst für ihn zur Sünde macht, wie auch immer das Mass der Verantwortung und der Schuld sich dadurch für ihn steigern möge. Und noch viel weniger kann er die Activität dieser Potenzen von derjenigen seines Willens scheiden und erst mit Beginn der letzteren den Anfang der Sünde als solcher ansetzen, denn jene Activität ist eben die seines natürlichen Willens. Es mag ein Unglück sein, dass der Mensch von dem ersten Moment seines Daseins an mit der Sünde verflochten ist — aber das Unglück besteht eben darin, dass es *seine* Sünde ist, deren er sich darum auch an *seinem* Theile zu schuldigen hat.

3. Aber neben dieser Thatsache steht nun doch ebenso zweifellos die andere, dass der Christ in den Stand der Gemeinschaft mit Gott eingetreten ist und darin steht ungeachtet der ihm anhaftenden Sünde und der dadurch bedingten Schuld. Kann er das Dasein des sündlichen Zustandes in keiner Weise auf Gott zurückführen, ebendarum weil er widergöttlich ist und unter dem Drucke der göttlichen Gegenwirkung steht, so muss er um so mehr der göttlichen Causalität es beimessen, dass mitten in diesem Sündenzustand und trotz desselben eine Wandelung in ihm beschafft worden ist, kraft deren er sich Gotte verbunden weiss und durch ihn der Unterworfenheit unter die Obmacht der Sünde ledig. Er weiss zwar, dass jene Wandelung gar nicht bloss an ihm geschehen ist, vielmehr spontaner Weise hat er sie vollzogen: aber eben dies, dass er in eigner Selbstbestimmung sie vollziehen konnte und dass er es gethan hat, führt er auf die göttliche Einwirkung zurück. Denn er kennt diese fürgöttliche, der Sünde entgegengesetzte und ihrer mächtige Richtung seines Willens als etwas in seinem Innern neu Eingetretenes, nicht aus der bisherigen Richtung desselben Hervorgegangenes, da doch die letztere für ihn nicht etwas schlechthin Vergangenes, sondern nur in ihrer Obmacht Vergangenes ist. Damit ist nun

sofort die andere Seite jenes Sündenzustandes constatirt, worauf es bei der ethischen Beurtheilung desselben ankommt, dass die natürliche Beschaffenheit, mit welcher das neue Leben in Gegensatz tritt, an sich von Gott nicht dafür angesehen wird, die Anknüpfung eines wirksamen Gemeinschaftsverkehrs mit einem solchen Menschen unmöglich zu machen, dass vielmehr diesem natürlichen Menschen, gemäss Dem, was dem Christen thatsächlich widerfahren, unbeschadet seiner Sünde die Bestimmung anhaftet, kraft göttlicher Influenz spontaner Weise in die Gemeinschaft Gottes zurückzukehren. Wie die eine Richtung der göttlichen Causalität, vermöge deren Gott den Sünder von sich abstösst und in Schuld setzt, mit der andern, wornach er ihn an sich zieht und der Schuld entledigt, zusammengehe, kümmert uns hier nicht, wir lassen es bei der Thatsache bewenden, dass es so ist, und entnehmen daraus die ethisch wichtige Consequenz, dass der natürliche Zustand des Menschen doch nicht in directem Gegensatze zu Gott und göttlichem Leben steht und dass hierin alle natürliche Moral sowie die Möglichkeit, von da in das christliche Ethos hinüberzutreten, ihren Grund habe. Die sittliche Beurtheilung des Menschen, seiner selbst wie anderer, beruht hierauf, mag nun das thatsächliche Fundament derselben ihm zum Bewusstsein gekommen sein oder nicht. Wir achten es für eine Verfehlung, wenn ein Mensch uns als ein vollendeter Bösewicht geschildert wird, in welchem keine bessere Regung mehr erkennbar sei; wir halten es für falsch, an einem Menschen völlig zu verzweifeln und ihm die Fähigkeit der Umkehr abzusprechen. Mag immerhin dann es anders werden, wenn die Gelegenheit zur Umkehr ihm dargeboten worden ist ohne von ihm ergriffen worden zu sein, mag überhaupt als psychologisch unmöglich gelten, dass jene Mischung auf die Länge andauere, so schliesst doch das Prävaliren des einen Elementes vor dem andern die Existenz desselben nicht aus, und nur Gottes Auge vermag zu entscheiden, bei wem unrettbar das Bessere im Schwinden begriffen ist.

4. Gewiss gehört es zu den schwierigsten Aufgaben der menschlichen, auch der christlichen Erkenntniss, das Ineinander jenes Doppelten zu erfassen, ohne das Eine mit dem Andern zu

vermischen oder durch das Andere zu schädigen. Aber eben darum werden wir nicht mit Theorieen an die Sache herangehen dürfen, von denen es sich dann erst fragt, wie sie mit den Thatsachen stimmen, sondern wir suchen einstweilen lediglich die Thatsachen zu constatiren, unbekümmert um die etwa daraus sich ergebende Theorie. Da ist denn Eins vor Allem ersichtlich, dass die Willens- und die Erkenntnissacte, in denen sich das neue Leben des Geistes und das alte der sündigen Potenzen auswirken, als solche, abgesehen von ihren Motiven und Zielen, miteinander identisch sind. Was sie zu guten oder zu schlimmen macht, ist nicht das Erkennen und das Wollen an sich, auch nicht die Selbstbestimmung, welche erkennend und wollend sich vollzieht, sondern die fürgöttliche oder widergöttliche Richtung, welche darin sich auswirkt. Es gäbe kein Böses in dem Menschen, wenn es nicht erkennend und wollend von ihm sich angeeignet und dadurch vollbracht würde; hinwiederum, wenn alle Willens- und Erkenntnissakte in den Dienst des geistlichen Lebens getreten sind, so ist damit nicht bloss der Herrschaft, sondern auch der Existenz des alten Menschen die Basis entzogen. Daraus ergiebt sich nun wenigstens in Einer Hinsicht, was es mit jenem Ineinander heterogener Elemente auch schon in dem natürlichen Menschen auf sich habe. Das sündliche Wollen, das widergöttliche Erkennen in ihm ist so beschaffen, dass darnach ein fürgöttliches, der Sünde abgekehrtes Wollen und Erkennen neben jenem aufkommen und ihm sich gegenüberstellen kann. Und diese an sich bestehende Möglichkeit wird dadurch noch klarer, dass in beiden Fällen Selbstbefriedigung es ist, welche durch Hingabe an Anderes, durch Erstrebung von Gütern bewirkt werden soll: je nach dem Charakter dieser Selbstbefriedigung, ob das Selbst in Gott oder ausser Gott sich zu befriedigen sucht, ist nach christlichem Masse gemessen das Wollen und das Erkennen dieses Subjectes ein gutes oder ein schlimmes. Hiernach ist in dem Thun der Sünde Etwas, das nicht schlechthin widergöttlich ist, sondern den Anknüpfungs- und Ueberleitungspunkt bildet für das Thun des Guten: es ist wesentlich dasselbe Wollen und Erkennen, welches dabei in Action tritt, und es ist in

ihrer Art auch Selbstbefriedigung, ja diese erst recht, welche damit erzielt wird. Da nun aber dem Christen offenbarungsmässig und zufolge der Erfahrung, welche er an der Sünde zu machen Gelegenheit hat, bewusst ist, dass es eine erkennend-wollende Selbstbestimmung giebt, welche der Umstimmung für Gott nicht mehr in sich Raum lässt und eine Selbstbefriedigung, die das Ich definitiv an Aussergöttliches verkauft hat, so würde sich die Thatsache, von der wir ausgegangen sind, die Umkehr des Menschen inmitten und trotz der ihm anhaftenden Sünde, nicht erklären, wenn nicht eine zurückhaltende Macht vorhanden wäre, die an ihrem Theile jenes Aeusserste der Verfestigung und Verstockung in der Sünde verhütet, bis dahin wo die regenerirenden Gotteskräfte in den Menschen sich einsenken. Und hier ists, wo wir uns des Gewissens zu erinnern haben in jenem Sinne, wie er dogmatisch bei der Lehre von der Degeneration entwickelt worden ist. Ja man muss sagen, dass in dem Gewissenszeugniss jene beiden Thatsachen, von denen wir bisher nacheinander geredet, die abgöttliche Richtung und die zurückhaltende Macht, zugleich und miteinander zur Erscheinung kommen. Denn wenn das Zeugniss des Gewissens wesentlich ein kritisches und verurtheilendes ist, indem es den Zwiespalt des Sollens und des Thuns zum Bewusstsein bringt, so stellt sich ebendamit dem selbstwilligen Gelüsten der Sünde ein Damm entgegen, der zeitweilig es zu hemmen, wennschon niemals es zu beseitigen und umzulenken vermag. Und alle über dem Menschenleben waltenden Ordnungen, in denen so oder anders eine es umschliessende und bemeisternde Obmacht zu Gefühle kommt, bekräftigen jenes Gewissenszeugniss und thun der Selbstwilligkeit und Zuchtlosigkeit des sündlichen Gelüstens damit Einhalt.

5. Je mehr der Christ in der Auswirkung der ihm zu Theil gewordenen Gemeinschaft mit Gott fortschreitet, desto klarer ergiebt sich für ihn die überall seinem Bewusstsein feststehende Thatsache, dass nicht in der Sünde als solcher ein Rückhalt auf der damit eingeschlagenen abgöttlichen Bahn gelegen ist, sondern dass dieser Rückhalt demselben Gotte zu verdanken sei, welcher die gnädige Erlösung und damit die sittliche Erneuerung

des natürlichen Menschen in Aussicht genommen hat. Damit wird nun insbesondere die Kluft überbrückt, welche das ausserchristliche Leben unter der Sünde von dem christlichen, welches der Sünde mächtig geworden ist, scheidet. Gleichwie jeder einzelne Christ persönlich herausgehoben worden ist aus dem Sündenzustand des natürlichen Lebens und eben darin die Gewähr besitzt, dass diese Natur zur Erneuerung bestimmt und darum ihrer fähig ist, so stellt sich sofort auch für ihn das natürlich-sittliche Leben der ausserchristlichen Menschheit nicht in reinen Gegensatz zum christlich-sittlichen, und kaum bedarf es der Bemerkung, wie folgenschwer und weitgreifend solche Erkenntniss für das ethische Urtheil des Christen sei es in Bezug auf sich selbst sei es hinsichtlich Anderer sein wird. Die Weise, wie das geistliche Leben inmitten des natürlichen Platz greift, wie die sittliche Spontaneität alsbald mit der Einwirkung der Gnadenkräfte beginnt, wie unbeschadet der Neugeburt und Neuschöpfung dennoch die schöpfungsmässigen selischen Functionen von diesen Potenzen erfasst und dann wieder ihrer mächtig werden: dies Alles fordert zu seiner Erklärung, wenn bei jenen geheimnissvollen psychischen Vorgängen eine solche überhaupt möglich ist, in erster Linie die Beachtung des oben erwähnten Verhältnisses zwischen Natur und Gnade. Jeder natürliche Mensch, wie tief auch gesunken, wie fern auch vom Reiche Gottes, trägt nun für den Christen die Signatur der Hoffnung an sich, welche das Correlat jenes Verhältnisses, des darin zu Tage tretenden Gotteswillens ist; und nicht bloss einer über ihm schwebenden Hoffnung, welche seinen gegenwärtigen sittlichen Bestand unberührt liesse, sondern einer Hoffnung, die seiner inneren Prädisposition für das Reich Gottes entspricht. Die dem Christen gewisse Thatsache, dass Gott nicht bloss das Vollbringen, sondern auch das Wollen in ihm gewirkt habe, dass mithin jene Disposition der Neugeburt nicht präjudicire, ohne welche Niemand in das Reich Gottes eingehen kann, lässt doch ein weites Gebiet frei, auf welchem die Bewahrung und Bereitung zum Empfang der Wiedergeburt sich bewegen und in mannigfacher Weise gestalten kann. Alle socialen Verhältnisse der natürlichen Menschheit,

wodurch sie im Ganzen wie im Einzelnen eine Geschichte hat, wollen von diesem Gesichtspunkte aus gewürdigt sein: sie sind für den Christen nur Etwas um des obersten Zweckes, des Reiches Gottes, willen, das sich in ihnen verwirklichen soll; aber darum sind sie nun auch wirklich Etwas und zwar etwas Bedeutendes, dem Wesen des Reiches Gottes gar nicht schlechthin Heterogenes. Die sittlichen Ordnungen, die in jenen Verhältnissen herrschen, die Güter, welche darin erstrebt, die Tugenden, die hierbei geübt werden, gelten auch für den Christen, wie immer ihre Stellung und Bedeutung durch das christliche Ethos verändert werden möge. Auch als natürliche hat der Christ sie zu achten, zu schätzen, zu fördern, weil er darin die Vorbedingungen des christlich-sittlichen Werdens, der Einsenkung und Ausgestaltung des Reiches Gottes erkennt. Und sein specifisch-christliches Verhalten hat er in der Bearbeitung, Durchdringung, Beherrschung jener natürlich-sittlichen Verhältnisse zu bewähren, wie verkehrt es auch ist zu wähnen, dass darin die christlich-sittliche Thätigkeit aufgehe.

6. Die Linie, welche wir hiermit im Anschluss an die dogmatische Lehre von der Degeneration zwischen dem natürlichen und dem christlichen Leben gezogen haben und bei welcher Beides zugleich seine Geltung behauptet, die Wirklichkeit und die Relativität des Gegensatzes, würde überschritten werden, wenn es Aussagen der Schrift gäbe, welche eine positive Befähigung des natürlichen Menschen von ihm selbst aus zur Aneignung der christlichen Wahrheit und Umlenkung in den christlich-sittlichen Lebensstand bezeugten. Am Wenigsten werden wir Dergleichen dort zu finden haben, wo dem Menschen ein inwendiges Licht (*τὸ φῶς τὸ ἐν σοί* Matth. 6, 23) zugeschrieben wird, offenbar nicht bloss zwecks der Erkenntniss, sondern zugleich behufs der Regelung seines bei solchem Lichte einzuschlagenden Ganges (vgl. Joh. 12, 35). Denn die Rede Christi ergeht ja dort unbeschadet ihrer Allgemeinheit an seine Jünger, deren Lebensgang und Beschaffenheit er zuvor in den Makarismen gezeichnet hat; und wenn doch die Aussage von dem Herzen, das seinen Schatz im Himmel habe, vorher (19—21), und die Aussage von

der Unmöglichkeit, zweien Herren zu dienen, nachher (24) in sachlicher Verbindung stehen werden mit dem davon eingeschlossenen Stück, so kann unter dem inwendigen Licht ebenso wenig ein natürliches Organ der Erleuchtung wie unter dem Herzen, das seinen Schatz im Himmel hat und an dem Gotte des Himmels hangt, ein natürlich „gutes Herz“ verstanden werden, das von sich selbst aus des höchsten Gutes sich bemächtigt hätte. Von Christi Jüngern gilt es, dass sie solch ein Herz haben, und ihnen eignet das inwendige Licht, welches sie befähigt, den rechten Weg zum Ziele einzuschlagen. Oder wie könnte in demselben Evangelium Johannis, welches die Wiedergeburt alles vom Fleische Geborenen als schlechthinige und ausnahmslose Vorbedingung für den Eintritt in das Reich Gottes bezeichnet (3, 3 ff.), gleich darauf und innerhalb derselben Rede ein „Thun der Wahrheit“ dem natürlichen Menschen zugeeignet werden (3, 21), welches zum Lichte führend die Nothwendigkeit jener Wiedergeburt ausschlösse? Aber freilich noch weniger lässt sich an eine „durch Christus“, den im Fleische erschienenen Christus, „möglich gemachte sittliche Selbstentscheidung Christo gegenüber“ (Luthardt) denken. Denn das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν geht dem Kommen zu dem Lichte bestimmend voran, kann also nicht erst durch das Scheinen des Lichtes, zu dem man kommt, ermöglicht sein. Vielmehr verhält es sich damit ebenso wie mit dem Zeugniss Jesu vor Pilatus: ein Jeder der aus der Wahrheit ist hört meine Stimme (18, 37). Das Sein aus der Wahrheit hier, das Thun der Wahrheit dort gilt als Voraussetzung und Vorbedingung, um Christi Stimme zu hören, um zu dem Lichte zu kommen. Auf der andern Seite aber wird man doch des Anlasses eingedenk sein müssen, weshalb die Rede Christi in der ersteren Stelle gerade so und zwar so allgemein lautet. Den in der Nacht zu ihm gekommenen Nikodemus weist Christus darauf hin, dass nur wer das Böse thut das Licht hasse und nicht zum Lichte komme, damit seine Werke nicht gestraft werden: die Allgemeinheit der Aussage erklärt sich aus dieser Herübernahme des Gedankens aus anderen, natürlichen Verhältnissen, wo überall wer Böses thut das Licht scheut um der Strafe zu entgehen.

Die Anwendung davon wird gemacht auf das Verhältniss zwischen Nikodemus, der mit einer gewissen Scheu, weil bei Nacht, zu Christo kam, und diesem als „dem Lichte“; Nikodemus soll daraus entnehmen, wie es um ihn steht und wie sehr es für ihn der inneren Umwandlung bedarf, von welcher im Anfange des Zwiegesprächs die Rede war. Die Frage also, inwieweit aus natürlichen Kräften ein Thun der Wahrheit möglich sei, wird hier gar nicht näher berührt, und sie ist thatsächlich durch die Forderung der Wiedergeburt negativ beantwortet. Noch weniger aber lässt sich aus dem Worte Christi zu Pilatus über jene Frage Etwas entscheiden, da hier in einer wenigstens formell für Pilatus verständlichen Form lediglich die Gleichartigkeit betont wird, deren es bedürfe, um das Zeugniss Christi mit Erfolg zu hören. Man muss aus der Wahrheit sein, wenn das Zeugniss für die Wahrheit nicht vergeblich sein soll — wie man dazu kommt aus der Wahrheit zu sein, wird nicht gesagt. Wollte man sich aber zum Erweise Dessen, was für den natürlichen Menschen als solchen möglich sei, auf Joh. 10, 16 berufen, so dürfte der Beweis schwer zu führen sein, dass das „Haben“ der Schafe, welche nicht aus Israels Hürde sind, dieser allerdings schon gegenwärtige Besitz Christi, ein Mehreres bedeute, als was in Corinth der Herr im Gesichte zu Paulus sprach (Act. 18, 10): „ein grosses Volk habe ich in dieser Stadt.“ Dieses grosse Volk sollte doch erst mittelst des Evangeliums für den Herrn gewonnen werden, und so werden auch die Schafe, welche Christus ausserhalb der Hürde Israels „hat“, erst dann in Wirklichkeit es sein, wenn der gute Hirt sie wirklich führt — dies und das Hören seiner Stimme soll erst in Zukunft eintreten. Das gegenwärtige Sein Dessen, was in Zukunft erst sich verwirklicht, ist von dem Standorte und aus dem Bewusstsein des der Zukunft Mächtigen zu fassen: ihm gehören bereits jetzt und zweifellos jene an, welche nachmals auf dem Wege der Berufung in seine Gemeinschaft werden gezogen werden. Allerdings wissen wir aus dem System der christlichen Wahrheit und werden es weiterhin nach einer andern Seite ins Auge fassen, dass der natürliche Mensch, unbeschadet der ihm als solchem eignenden Abkehr

von Gott, keineswegs in dieser aufgeht und darum etwan überall sich gleich ist. Es wirken Kräfte in ihm, die nicht aus seinem natürlichen Wesen stammend einen Zug nach dem Heile hin in demselben Sinne und in gleichem Masse ausüben, in welchem alle geschichtliche Offenbarung des Heilsgottes auf Christum hinzielt. Hiernach will jenes Wort Petri verstanden sein, welches mit Beziehung auf den Centurio Kornelius gesagt ist, dafs Gott die Person nicht ansehe, sondern unter allem Volk wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit thut Gotte annehmlich sei (Act. 10, 34, 35). Es braucht ja nicht erst bemerkt zu werden, dafs die Qualification, welche mit *δεκτός* bezeichnet ist, auf den Eintritt in die Heilsgemeinschaft nach Massgabe der hiefür feststehenden Bedingungen (vgl. v. 43 ff.) sich bezieht. Wenn man nun aber nach dem Sinne des *φοβεῖσθαι τὸν θεὸν* und des *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην* fragt, wodurch die Annehmbarkeit eines Solchen constituirt wird, so empfängt Beides seine Deutung durch die Charakteristik des Kornelius (10, 1 ff.), gleichwie das *ἐν παντὶ ἔθνει* die seinige durch das in Frage stehende Verhältniss zwischen Israel und der Völkerwelt (vgl. 10, 45). Aus Ersterem sehen wir, dass jene religiös-sittliche Qualification durch nichts Anderes hergestellt wird als durch diejenigen und durch analoge Kräfte, wie sie in Israels Gemeinwesen durch den Heilsgott hineingelegt worden sind; aus Letzterem, verbunden mit der Beachtung des durch Christi Erscheinung eingetretenen Stadiums der Heilsoffenbarung, ergiebt sich der Sinn und die Schranke des damit ausgesprochenen Universalismus. Es handelt sich dabei allerdings um einen „Zug des Vaters zum Sohn“ (Joh. 6, 44 und 65), dessen Vorhandensein und dessen Wirkung so wenig unsrer früheren Charakteristik des sündlichen Lebensbestandes Eintrag thut, dass er vielmehr dieselbe nach ihren beiden Seiten hin, der Erlösungsbedürftigkeit und der Erlösungsfähigkeit, der Thatsächlichkeit des Gegensatzes und seiner Relativität, bestätigt.

§. 11. Besteht das Wesen des Gegensatzes, dessen der Christ in dem natürlichen Leben inne wird, allenthalben in einem von Gott abgewendeten Eigenwillen, so tritt dasselbe doch zugleich in eine Entwickelung ein, kraft deren nun auch Unterschiede der Erscheinung wie dem Grade nach begegnen. Diese Unterschiede sind einmal von der differenten Stellung bedingt, welche der sündliche Mensch den zurückhaltenden Mächten des natürlichen Lebens gegenüber einzunehmen vermag, sodann aber von der Mannigfaltigkeit der Güter, mit deren Begehr und Genuss er seinen Eigenwillen befriedigt. Demgemäss ist auch das Mass der Dyskrasie und Ataxie verschieden, welche zunächst Wirkung der Sünde darnach ihrerseits Ursache zur Sünde ist: die Naturbasis, in welche das neue Leben eingesenkt werden soll, kann von der Sünde so zerfressen und ausgehöhlt werden, dass selbst die redintegrirenden Heilspotenzen sie nicht oder doch nicht völlig zu erneuern vermögen. Nur ist hinzuzufügen, dass die Setzung dieser einen Möglichkeit die der andern entgegengesetzten in sich schliesst, ohne dass hierbei eine andere Gränze zu ziehen wäre als die selbstverständliche, wornach Wiedergeburt und Bekehrung specifisch-christliche Acte und zum Beginn des christlich-sittlichen Werdens ausnahmslos erforderlich sind.

1. Nicht minder wie vorher von dem Gesichtspunkte des christlichen Bewusstseins aus und in Beziehung auf das christlich-sittliche Werden fassen wir jetzt die Veränderungen ins Auge, welche in der sittlichen Lebensbewegung des natürlichen Menschen zu Tage treten, wiederum nicht um ihrer selbst willen, als gälte es eine selbständige Darstellung des Lebens unter der Sünde, sondern wegen der Anknüpfung des neuen Wesens an das alte und insofern dieses allenthalben seine Wirkung äussert inmitten des neuen. Hierbei steht was wir auszuführen haben gänzlich auf der Basis der bisherigen Erörterung, wie ja auch der Schluss des früheren Paragraphen auf diese weiteren Aus-

führungen hinwies. Es handelt sich lediglich darum, den gezogenen Umriss auszugestalten, hineinzuzeichnen und zu koloriren was in der Anlage des Bildes bereits indicirt ist. Da ist nun der feste Punkt, der bei allen Veränderungen im sittlichen Leben des natürlichen Menschen als der mit sich identische Charakter desselben im Auge behalten und darum auch vorangestellt sein will, jene Ichsetzung, welche der Setzung des Ich für Gott und der Setzung Gottes für das Ich entgegensteht. Nicht soll etwa damit der Ursprung der Sünde bezeichnet werden, als stamme sie aus dem Egoismus, während dieser Egoismus doch vielmehr selbst schon Sünde ist — mit der Entstehung der Sünde haben wir überhaupt es hier nicht zu thun. Auch jene philosophisch-pantheistische Auffassung liegt uns fern, als ob die mit der Entwickelung des Menschen gegebene Besonderung des Einzelnen von dem Allgemeinen, diese Ichsetzung, das Wesen der Sünde sei, eine Erklärung der Sünde, welche der Vernichtung ihrer Realität gleichkommt: sondern wir haben jenes Bewusstsein des Christen dabei im Sinn, welchem der Apostel Ausdruck giebt, wenn er als Zweck des Todes Christi diesen benennt, dafs die Lebenden nicht mehr sich selbst leben sondern dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen (2 Cor. 5, 15). Nur in solchem Gegensatz genommen ist das selbstische Wesen und Trachten (*τὰ ἑαυτῶν σκοπεῖν* oder *ζητεῖν* Phil. 2, 4, 21, 1 Cor. 10, 24) in Wahrheit Sünde, während im Uebrigen es gilt seine Seele zu wahren, sein Heil zu schaffen, mit Hintansetzung alles Anderen, der ganzen Welt, auch der Liebe zu Vater und Mutter (Mtth. 16, 26; Phil. 2, 12; Mtth. 10, 37; Mtth. 8, 21 ff.). Dieses Ich soll auch Gotte gegenüber nicht in dem Sinne geopfert werden, dass es in ihn zerflösse — jene mystisch-pantheistische Auffassung, welche mit der oben abgewiesenen Herleitung der Sünde aus der Individualisation und Personification des Endlichen zusammenhängt. Gewiss wird wer seine Seele findet sie verlieren, und wer sie verliert um Christi willen sie finden (Mtth. 10, 39); aber eben darum ists dabei im letzten Grunde nicht auf das Verlieren, wärs auch an das Allgemeine, Absolute, sondern auf das Finden abgesehen. Will man das Eudämonismus nennen, so mag mans

thun: wir getrauen uns den Beweis zu erbringen, dass jenes Zerfliessen und sich Verlieren ins Allgemeine auch nicht anders als eudämonistisch gemeint ist. Nur dass das Ich dabei über den Gewinn den es macht im Irrthum sich befindet. Wenn wir daher den Eigenwillen, die Selbstsucht als das bei allen Veränderungen des sündlichen Zustandes sich gleichbleibende Wesen der Sünde ansehen, so meinen wir diesen Egoismus in dem Sinne, dass das Ego sich zu befriedigen sucht ausser Gott, statt behufs seiner Befriedigung in erster Linie sich für Gott und Gott für sich zu setzen. Nun liegt aber darin nicht, wie Augustin und Andere meinen, die Folge, dass nur Gotte gegenüber Genuss (fruitio) gestattet sei, dem Aussergöttlichen, Creatürlichen gegenüber bloss der Gebrauch (usus) — eine gänzlich verkehrte Beurtheilung der Welt, die doch eben als geschaffene Gottes ist und seiner Herrlichkeit Ausdruck giebt. Befriedigung des Ich durch Anderes ist das nothwendige Ergebniss seiner Endlichkeit, im Unterschied von der In-sich-selbst-Befriedigung des Absoluten, und dass jene Befriedigung in Gott Statt finde, das ist die unmittelbarste Folge des Grundverhältnisses zwischen der absoluten und der endlichen Persönlichkeit. Aber insofern alles Creatürliche Gottes ist, Gott in ihm erkannt und gesucht und genossen wird, erstreckt sich die Selbstbefriedigung der endlichen Persönlichkeit, des Menschen, auch auf diese Creatur; und die Sünde, welche jenem Grundverhältniss widerstrebt, besteht darin, dass man der Creatur sich hingiebt und daran sich befriedigt *παρὰ τὸν κτίσαντα* (Rom. 1, 25). Hiermit erst, mit diesem Eigenwillen in seiner Abwendung von Gott, ist das überall sich gleichbleibende Wesen der Sünde richtig bezeichnet; denn auch der fortgeschrittene, in sich abgeschlossene Egoist, der an Nichts mehr Interesse und Freude hat, weil er Alles schon durchgekostet, hört doch damit nicht auf, Creatürliches zu wollen und zu lieben mit Beiseitesetzung des lebendigen Gottes.

2. Indem wir das Wesen der Sünde so bezeichnen, sind wir schon auf dem Wege, in jene Entwickelung und Veränderung derselben einzutreten, die sich als solche des Grades nicht minder wie der Erscheinung darstellt. Freilich wäre es ein grobes Miss-

verständniss, diese Verschiedenheit dem in unsrer Kirche hergebrachten, römischer Verkehrtheit vermeinten Satze entgegenzustellen, dass alle Sünde an sich betrachtet gleich verdammlich sei. Was könnte doch oberflächlicher sein, als die sündliche Richtung des Menschen, die als solche gottwidrig ist und Gottes Reaction wider sich hervorruft, in einzelne nebeneinanderliegende Acte aufzulösen und den einen als verzeihlich, den andern als todbringend und verdammlich anzusehen? Diese Unterscheidungen greifen erst dann Platz, wenn trotz der anhangenden Sünde ein Mensch in die Gemeinschaft Gottes durch Christum eingegangen ist, so dass solche Sünde um jener Gemeinschaft willen und so lange sie währt Verzeihung findet, hingegen bei Aufhebung derselben verdammlich und todbringend ist. Andrerseits aber ist nicht zu läugnen, dass jener Auffassung von der gleichen Verdammlichkeit aller Sünden eine gewisse Abstraction anhangt, wie sie überall da sich findet, wo man von dem Erlösungsrathschluss absieht. Man kann mit demselben Rechte die Nichtverdammlichkeit der im natürlichen Stande begangenen Sünden aussprechen — sie sind alle gesühnt durch Christi Blut und keine soll nach Gottes Gnadenwillen den Wiedereintritt in seine Gemeinschaft unmöglich machen. Aber eben deshalb wird es nun auch verständlich, dass Unterschiede in der Erscheinung und in dem Grade der Sünde bestehen, die rechtwohl mit jener Verdammlichkeit und mit dieser Nicht-Verdammlichkeit der Sünde sich vertragen. Müsste man doch sonst sein Auge verschliessen vor Entwickelungen, wie sie bei ausserchristlichen Völkern auf sittlichem Gebiete zu Tage liegen; gegen Unterschiede, wie sie den ethischen Charakter dieser Völker und noch jetzt aller der Einzelnen bezeichnen, die dem christlichen Ethos fern stehen. Soll ich erinnern an die Schilderung des Thukydides von der sittlichen Degeneration, wie sie dem Ausbruch der Pest in Athen folgte, wo „keine Furcht der Götter, kein Gesetz der Menschen einen Rückhalt bot und Niemand mehr Lust hatte ein Opfer zu bringen für Das was als gut erschien“ (II, 53); oder an jene des Polybius, wo er die Zuverlässigkeit eines römischen Beamten mit der eines Griechen zum Nachtheil des Letzteren vergleicht

(VI, 54); oder an die Erzählung Ciceros von der Leichtfertigkeit und Frivolität, mit der man zu seiner Zeit entgegen der Wahrhaftigkeit und dem Ernst des Alterthums die Zeichendeutung handhabte (de divin. 2, 34); oder an die Vergleichung, welche Tacitus in der Germania zwischen den Deutschen und den damaligen Römern in sittlicher Hinsicht anstellte? Es bedarf Dessen nicht, weil die Thatsache vor Augen liegt und darum nur ihre Erklärung in Frage steht.

3. Achten wir zunächst darauf, dass die Art der Selbstsucht eine verschiedene sein kann je nach der Beschaffenheit der Güter, worauf das Ich seine Intention richtet. Gerade deshalb, weil die aussergöttlichen Güter noch keineswegs abgöttliche sind und der Mensch darauf angewiesen ist, für diese Güter sich zu bestimmen und an ihnen sich zu befriedigen, kann die Art, wie er sich dazu stellt, eine Verschiedenheit des sittlichen Standes begründen, die doch nicht aus dem Rahmen der sündlichen Egoität heraustritt. Gleichwie der Mensch die geistige Seite seines Wesens höher zu achten veranlasst ist als die leibliche, insofern was ihn zur Persönlichkeit macht, die selbstbewusste Selbstbestimmung, darin urständet, so nehmen auch die geistigen Güter nach seinem Urtheil einen höheren Rang ein im Vergleich mit den materiellen, und die sittliche Schätzung eines Menschen bemisst sich daher gemäss den Gütern, die er erstrebt und an die er sich hingiebt. Wer seinen Geist auszubilden, forschend in das Wesen der Dinge einzudringen versucht, an Kunst und Wissenschaft seine Freude hat, den werthet auch der natürliche Mensch höher als den Gymnastiker, den Athleten, den Fechtmeister u. s. f., welche mit der Ausbildung körperlicher Kraft und Geschicklichkeit sich beschäftigen, und vollends als jene, die an bloss materiellem Genuss, an Essen und Trinken, ihre Freude finden. Der Geizige, der an seinem Golde hängt, steht niedriger, als der Gelehrte, der an seiner Wissenschaft hängt. Das ist wahr, insofern die Erhebung des Menschen über die unter ihm stehende physische Welt wesentlich in der Cultivirung jener höheren, geistigen, Güter sich bekundet. Man kann auch leicht bemerken, wie die Verschiedenheit der Güter, in denen und für die ein Mensch lebt, ihm

einen entsprechenden Stempel aufprägt, den der Gemeinheit Solchen, die von materiellen Interessen, den der Noblesse jenen, die von geistigen Intentionen geleitet werden. Es findet ein Wechselverhältniss der Einwirkung Statt: hineinbildend sein eigenes Wesen in die ihn umgebende Natur wird der Mensch seinerseits geprägt von den Dingen, mit denen er sich beschäftigt. Bei alledem darf man nur mit christlichem Auge diese Verschiedenheiten betrachten, um jenen Gradunterschied nicht zu überschätzen und insbesondere ihn nicht dahin zu missdeuten, als sei mit der Bevorzugung der geistigen Güter an sich schon eine Annäherung an das christliche Ethos gegeben. Das natürliche Urtheil bewegt sich hier zumeist in Selbsttäuschung. Man übersieht dabei die blosse Relativität jenes Unterschiedes. Die Zöllner und Huren, sagte Christus zu den Hohepriestern und Aeltesten im Volk (Mtth. 21, 31), mögen wohl eher ins Himmelreich kommen denn ihr. Doch wohl nicht um deswillen, weil diese materieller gesinnt waren als jene. Die Inclinationen, mit denen das natürliche Ich sich zu befriedigen sucht, hängen vielfach von ethisch indifferenten Dingen ab, Herkunft, Stand, Alter, Begabung, Umgebung. Man rechnet es wohl einem jungen Manne als sittliche Hebung und Umkehr an, wenn er aus den sinnlichen Leidenschaften und Genüssen auftauchend nun mit ganzer Energie den Wissenschaften sich hingiebt. Gewiss, das *kann* eine Besserung sein, aber ohne es zu *müssen*. Das Herz kann dabei noch weiter von dem lebendigen Gott abkommen, obschon jene Güter an sich edler sind. Der an sinnliche Genüsse hingegebene Jüngling kann dem Reiche Gottes näher gestanden sein als der in geistigen Genüssen schwelgende, dadurch in sich verfestigte, selbstzufriedene Mann. Jedes aussergöttliche Gut, einerlei ob höher oder tieferstehend, kann das Herz so gefangen nehmen, dass es keinen Raum mehr bietet für den Geschmack und Begehr des höchsten Gutes. Und der an sich edle Charakter der Güter dient oft nur dazu, das sittliche Urtheil zu bestechen. Wer darin aufgeht, für sein Haus und für seine Kinder zu sorgen, erscheint sich und Andern als sittlich wohlbeschaffen; aber in Wahrheit kommt er damit immer nur weiter ab von der Zielsetzung seines

Verhaltens in Gott. Man rühmt sich vielleicht noch Dessen, dass zum Wohle seines Vaterlandes man Alles zu opfern bereit sei — gegenüber der obersten Pflicht des Patriotismus kennt man nichts Höheres. Das sind die Heroen der Zeit, die Wohlthäter des Volkes, denen man Denkmäler setzt. Aber den Christen kann solch ein Stand des Herzens nicht täuschen, und deswegen kommt es zwischen ihm und der Welt zu keiner Verständigung. Nicht als ob in einem solchen Herzen Gott gar kein Wort mit zu reden hätte, abgesehen von der andauernden objectiven Einwirkung des immanenten Gottesgeistes, im Sinne und nach der Meinung des Subjects. Christus hat Recht, wenn er sagt: ihr könnt nicht zweien Herren dienen (Mtth. 6, 24) — nämlich in Wahrheit und an sich betrachtet. Aber das natürliche Herz hält Manches für möglich, was an sich unmöglich ist. Solch ein Hausvater, solch ein Staatsmann braucht darum nicht irreligiös zu sein: er kümmert sich um Gott, so wie er ihn kennt, und um seine Gebote. Aber wenn es zur Entscheidung kommt, da zeigt sichs, dass das aussergöttliche Gut das Herz beherrscht und dass die Liebe zu dem einen Herrn den Hass des andern involvirt. Hier tritt die Thatsache an das Licht, deren wir hernach noch weiter zu gedenken haben, dass durch die Sünde eine Verkehrung bewirkt worden ist, eine Verschiebung der Lebensmomente, deren richtige Ordnung die sittliche Gesundheit bedingt. Was zuoberst stehen sollte, die Beziehung auf Gott, ist, wenn auch nicht sofort zuunterst gekehrt, doch untergeordnet anderen Beziehungen und Motiven; und wenn dann die Forderung ergeht, Gotte sein Recht zu geben, das unbedingte Vorrecht, dann bricht die Feindschaft des natürlichen Menschen hervor.

4. Aber eben die letztere Erfahrung dient zum Beweise, dass bei alledem es sich nicht bloss um eine Differenz der Erscheinung, sondern auch um eine solche des Grades der Sünde handelt. Denn es wird doch wohl einen Unterschied ausmachen, ob die Beziehung auf Gott unter den Motiven des Handelns nur von ihrer obersten Stelle entfernt oder ob sie schon in den untersten Winkel hinabgestossen oder ob sie endlich ganz aus dem Bereiche der Motive entfernt worden ist. Und nun gestatte man

uns, das vorhin Gesagte anders zu wenden, um dadurch jene Differenz des Grades ans Licht zu stellen. Mit Recht achten wir Einen, der edlere Güter kennt, wornach er trachtet und woran er sich hingiebt, höher als einen Solchen, der über seinem lieben Ich alles Andere vernachlässigt und vergisst. Das sittliche Urtheil des Christen und des natürlichen Menschen ergeht gleichmässig verwerfend über den Soldaten, der pflichtvergessen den Kampf meidet, um der Lebensgefahr dadurch zu entgehen; oder über den Staatsbürger, der sich daran genügen liesse, sich und die Seinen wohlversorgt zu wissen, mag im Uebrigen das Gemeinleben Schaden leiden. Das heisst also, es macht einen Unterschied, ob der Egoismus nackt oder bedeckt, verengt oder erweitert uns entgegentritt. Er ist noch nicht auf der untersten Stufe der Abschliessung und Verhärtung angekommen, so lange er noch Anderes mitumfasst, zu welchem er sein Ich erweitert. Es ist recht, sich zu opfern für König und Vaterland, für Weib und Kind — der Christ erkennt diese Forderung an und ehrt Den, der sie erfüllt. Was war es doch, was in den oben angeführten Beispielen aus Thukydides, Polybius u. s. w. den sittlichen Unterschied, auf welchen sie hinweisen, begründete? Dass hier im peloponnesischen Kriege bei einbrechender Pest Jeder mit Hintansetzung der patriotischen Pflicht und der Sorge für die Mitbürger sein individuelles Ich zu salviren suchte; oder dass dort der römische Beamte, anders als der Grieche, sich nicht bereichern mochte auf Kosten des Staatswohls, sondern sich, sein eignes Wohl, suchte in dem Wohle des Staates. Der Mensch ist dazu bestimmt, durch Hingabe an Anderes, Insichfassung von Anderem selbst zu werden — vor Allem durch Insichfassung Gottes, sodann Dessen was Gottes ist: die Sünde zerstört dieses Selbstwerden durch Verkehrung in jene Selbstsucht, die sich selbst meinend und suchend allmählich immer mehr verliert wodurch das Selbst würde erhalten werden. Der Mensch hält sich aufrecht, sittlich wie physisch, wenn er nicht an sich nur zu denken und für sich selbst zu sorgen hat: er zieht seine Nahrung aus dem Antheil an Anderem. Aber der Gang, den das Leben des natürlichen Menschen, des individuellen

wie des socialen, nimmt, ist in der Regel dieser, dass an Stelle des früheren Interesses Ueberdruss eintritt: man hat jene Güter falsch gewürdigt, sie verabsolutirt, und nun zeigen sie ihre Endlichkeit, ihren Mangel, wornach sie solchen Ansprüchen zu genügen nicht im Stande sind. Da ists denn begreiflich, dass das nach aussen hin erlöschende Feuer nach innen weiterbrennt; je mehr das Material sich verringert, aus dem es bis dahin Nahrung zog, um desto mehr tritt ein Selbstverzehrungsprocess ein, dem auch die natürlichen Potenzen allmählich zum Opfer fallen. Es war das Grosse an Göthe, dem, wie Rückert von ihm sang, das Alter nicht den Psalter hat entwunden, sondern neuumflochten, dass er unermüdlich forschend und theilnehmend sich versenkte in all das Schöne und Bedeutende, was den Menschen umgiebt. Und doch ist auch in solchem Falle die Verengerung des Selbstlebens im Ueberdrufs an den Gütern der Welt nur hinausgeschoben: sie kommt unfehlbar, wo nicht das Ich an dem Born des ewigen Lebens sich niedergelassen und in dem irdischen Gut das unendliche zu erfassen gelernt hat. Die Sünde ist ein verzehrendes Feuer, weil der Mensch auf Gott angelegt ist. Wir sehen es an den alten Culturvölkern, die zuletzt sich selbst auszehrten, nachdem sie alles Andere durchgekostet. Die ursprüngliche Kraft und Frische, der gewaltige Fonds natürlicher Lebenskraft, welcher auf ihren Weg ihnen mitgegeben war, schwand allmählich dahin: selbst das Christenthum vermochte diese Völker als solche nicht zu erneuern, weil die Naturbasis zerfressen und ausgehöhlt war, die es für seine Wirksamkeit voraussetzt.

5. So zeigt sich schon unter diesem Gesichtspunkte, wie mit der Mannigfaltigkeit in der Erscheinung der Sünde auch eine Steigerung ihres Grades sich verbindet. Aber ebendarum, weil durch die Sünde eine Verkehrung der Güter bewirkt wird, auf welche der Mensch behufs seines Lebens angewiesen ist, macht sich in ihm selbst eine Ataxie und Dyskrasie der Kräfte geltend, die als Process sich fortsetzend ebenfalls eine Steigerung der Sünde mit sich führt. Der Ataxie nach aussen entspricht die Ataxie nach innen: ist dort das Oberste nach unten und das Untere nach oben gekehrt, so wird hier im Subject Gleiches der

Fall sein. Das ist der Grund jener Thatsache, die immer aufs Neue das Urtheil über die Sünde getrübt hat, dass die niederen Potenzen des Menschenwesens sich gegen die höheren auflehnen und in diesem Sinne das Fleisch gelüstet wider den Geist. Es muss doch recht viel Wahres daran sein, wenn man immer wieder darauf zurückkommt, dass in dem Prävaliren der Sinnlichkeit das Wesen der Sünde bestehe. Thatsächlich ist es so bei dem Kinde, dass die sinnlichen Triebe reagiren gegen die ihm angemuthete Beherrschung derselben; der Kampf gegen die Sünde trägt in der Jugendzeit hauptsächlich diesen Charakter; und wie oft tritt selbst im höheren Alter, wo etwa vorher die geistigen Interessen geherrscht haben, zugleich mit dem Geiz auch die Lust am Sinnengenuss, an den Freuden der Tafel, in hässlicher Weise wieder hervor! Aber das Wesen der Sünde ist das nicht, sondern Folge und Erscheinung der Sünde, wie dem Christen schon um deswillen zweifellos ist, weil die sittliche Erneuerung ganz wo anders einsetzt, dann aber allerdings auch auf das sinnliche Gebiet sich forterstreckt. Ohne Frage ist diese Ataxie und Dyskrasie der natürlichen Kräfte Ursach und Anlass zur Sünde, aber immer erst nachdem sie Folge der Sünde gewesen. Denn auch darin zeigt sichs, dass das Böse fortzeugend Böses muss gebären. Und so werden wir denn hierin nicht bloss eine Erscheinung, sondern auch eine Steigerung der Sünde zu erkennen haben, die mit der vorhin beobachteten eng zusammenhängt. Wenn auch schon vom ersten Anfange der Sünde an die auflösende Kraft derselben sich wahrnehmen lässt, die Zerstörung der inneren Harmonie, der Heraustritt der natürlichen Potenzen aus der „Temperatur“, so ist doch damit lange nicht das Ziel erreicht, bis zu welchem solche Auflösung und Zerstörung fortschreiten kann. Während einzelne Organe in der Entwickelung zurückbleiben, zeigen bei anderen sich Wucherungen und Missbildungen, wie wir ja auch die leibliche Krankheit und die unschöne Gestaltung des Körpers auf solche Dyskrasie und Disharmonie zurückzuführen haben. Und das Schlimme ist, dass diese aus der Sünde stammende, darum unnatürliche Missbildung dann wieder zur „Natur“ wird: der irregeleitete Trieb, das miss-

brauchte Organ fordert eine Befriedigung, die dem Masse seiner Verkehrung, seiner Hervorstellung auf Kosten der andern, entspricht. Es ist nicht bloss eingebildetes Bedürfniss, wenn der Trinker nach Spirituosen schmachtet, oder wenn der Raucher bei zeitweiligem Verzicht auf seinen Genuss sich unbehaglich und elend fühlt, sondern es ist eine wirkliche Disposition der Natur, die diese Bedürfnisse hervorruft — aber eine solche, in welcher die Ataxie der menschlichen Natur zu Tage tritt. Da nun der Mensch gemäss seiner Stellung inmitten der übrigen Creatur, die er in sich recapituliren soll, ein Zusammengesetztes ist, die an sich unfreien niederen Potenzen seiner Natur, worin jene Recapitulation Statt findet, mit Selbstmächtigkeit beherrschend, so wird die auflösende Wirkung der Sünde wesentlich auch darin bestehen, dass jene unfreien Potenzen dieser Herrschaft sich entziehen und mehr oder weniger ihren Weg für sich einschlagen. Hierin sowie in der Unfreiheit, welche den sündigen Zustand überhaupt charakterisirt, so dass mithin dadurch die höheren Potenzen, mittelst deren die Selbstbestimmung sich realisirt, herunter sinken in das Gebiet der Unfreiheit, dürfte nicht am Wenigsten die Erklärung zu suchen sein, weshalb in der Schrift der natürlich-sündliche Mensch als Fleisch bezeichnet wird, mit einem Ausdruck also, der sonst und an sich auf die materielle Seite des Menschenwesens sich bezieht. Und so lässt sich denn ferner auch begreifen, dass dem Christen das Hemmniss, welches die sündliche Natur der Entfaltung und Durchsetzung des geistlichen Wesens bereitet, vornehmlich auf somatischem Gebiete zum Bewusstsein kommt, unbeschadet Dessen, dass er den Ausgangspunkt und das Centrum der Sünde in dem natürlichen Willen wahrnimmt, der nun ein Wille des Fleisches geworden ist. Schon in dem Augenblick, wo unter der Einwirkung geistlicher Faktoren für das Bewusstsein das Ich und die innewohnende Sünde sich scheiden (vgl. Rom. 7, 17), knüpft sich das Gefühl der Unfreiheit an die Wahrnehmung jenes Gesetzes in den Gliedern, welches dem Gesetze der bewussten Selbstbestimmung widerstreitet und deren Willensacte nicht zur Ausführung kommen lässt (vgl. Rom. 7, 23). Und auch in dem be-

kehrten Christen, dessen Signatur an sich ist, dass das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu ihn befreit hat von dem Gesetz der Sünde und des Todes (vgl. Rom. 8, 2), steht der Gegensatz der in den niederen Regionen seines Wesens noch vorhandenen Unfreiheit, weil Hingenommenheit von dem sündlichen Triebe, so im Vordergrunde des Bewusstseins, dass ihm der Leib als todt Sünde halber (Rom. 8, 10) erscheint und die Ermahnung sich nahelegt: es herrsche nicht die Sünde in eurem sterblichen Leibe (Rom. 6, 12).

6. Der Gradunterschied, welcher vermöge solcher Ataxie und Dyskrasie innerhalb des natürlichen, gottentfremdeten Standes eintreten kann und thatsächlich eintritt, bekundet sich, wie dies zuletzt schon in Sicht kam, vornehmlich in dem Masse der Unfreiheit, bis zu welchem das von der Sünde beherrschte Leben gelangt. Wir setzen dabei wiederum als das Gemeinsame und Sichgleichbleibende jenes servum arbitrium voraus, welches, wie in dem System der christlichen Wahrheit ausgeführt wurde, den Stand der Sünde überhaupt charakterisirt. Auf keinem Punkte, in keinem Stadium seines Lebens besteht für den in Sünde gefallenen Menschen die Möglichkeit, von sich aus in die Gemeinschaft des lebendigen Gottes zurückzutreten. Aber sowohl in Anbetracht des so fixirten Begriffes der natürlichen Unfreiheit wie im Hinblick auf die Erfahrung, die wir an dem sittlichen Leben des natürlichen Menschen zu machen in der Lage sind, bekundet sich Beides die Möglichkeit wie die Wirklichkeit eines Wechsels in dem Masse der Selbstbestimmung, welche der Mensch inmitten jener Unfreiheit und unbeschadet derselben besitzt. Die sittliche Verantwortlichkeit, welche wir dem natürlichen Menschen zuschreiben, beweist, dass wir denselben für fähig halten, sich vor Verfehlungen und Verbrechen, die das allgemeine Urtheil für solche erklärt, zu hüten; und damit hängt die Thatsache zusammen, die doch als solche keines Nachweises bedarf, dass die entsprechenden Tugenden von dem natürlichen Menschen geübt werden können. Im Allgemeinen reicht die Selbstbestimmung des Menschen soweit als die Erkenntniss und der Geschmack des Gutes reichen, für welches er sich bestimmt. Denn nicht so

verhält es sich mit der Unfreiheit, die den Stand vor der Bekehrung charakterisirt, dass der Mensch in ihm wäre wie ein Gefangener und Gefesselter, welcher recht wohl wissend wie es einem Freien zu Muthe ist nach dem Leben in der Freiheit trachtet, aber zwangsweise, wider Willen, in der Unfreiheit zurückgehalten wird. Sondern er trachtet nicht darnach und kann das entsprechende Gut nicht wählen, weil er nicht finden kann, dass es ein Gut, nämlich dasjenige Gut ist, welches zu sein es prätendirt. Sobald durch die geistlichen Factoren ihm das Verständniss und der Geschmack jenes Gutes nahegebracht worden ist, tritt auch die Möglichkeit heran, sich dessen nach Massgabe des Verständnisses zu bemächtigen. Besteht doch die Freiheit nicht in einem grundlosen Wollen oder Nichtwollen, dieser abstracten und sinnlosen Willkür, sondern in der Fähigkeit den Willen zu motiviren, Entscheidungsgründe der Selbstbestimmung zu setzen, und dies geschieht gemäss dem Verständniss des Werthes, welchen wir den Dingen in ihrer Beziehung auf uns zuschreiben. Von hier aus betrachtet öffnet sich uns ein weites Gebiet, auf dem die Freiheit sich ergehen, nicht minder aber die Perspective auf einen Gradunterschied, innerhalb dessen sie sich bewegen kann. Wie denn in der That die historische Wirklichkeit mit ihren mannigfaltigen ethischen Erscheinungen der Einordnung unter eine gleichmässige Schablone widerstrebt. Der Gradunterschied zeigt sich in Beziehung auf das Mass des Egoismus, welches wir oben als ein verschiedenes anzusetzen hatten, je nachdem der Mensch sich selbst sucht in der Hingabe an edle Güter oder aber diese preisgebend nur das individuelle Wohl zu fördern bestrebt ist. Es ist ein höheres Mass sittlichen Könnens, wenn ein Familienvater Zeit und Kraft und Arbeit daransetzt, um die Seinen ehrlich durchzubringen, als wenn er die Entbehrungen und Opfer, die solch ein Thun ihm auflegt, verschmähend sichs im Wirthshaus wohl sein lässt. Der Gradunterschied zeigt sich ferner in dem Umfang der Disposition, welche dem natürlichen Willen zusteht bei der Wahl der Güter, an die er sich hingiebt, und durch welche er sich zu befriedigen sucht. Es findet hier, gleichwie auch im ersteren Falle, eine all-

mähliche Verengerung Statt, wobei das Mass der Knechtschaft sich steigert. Und dieses unbeschadet der Wahrheit des allgemeinen Satzes, dass wer Sünde thut, wo immer und worin immer, der Sünde Knecht ist. Wer dem sinnlichen Genusse fröhnt, hätte wohl am Anfange noch diesen Genuss mit einem andern vertauschen können, so zwar, dass er sich damit auch in Sündendienst, den Dienst eines anderen Herren, hingegeben hätte. Aber mit dem fortgesetzten Genuss schwindet allmählich die Fähigkeit seiner sich zu begeben: der Kreis verengert sich, in dem er noch wählen kann. Wie Einer, der mit einer Kette an einen Pfahl angeschlossen ist, bewegt er sich noch frei soweit die Kette reicht, d. h. innerhalb der Kategorie von Gütern, die seiner mächtig geworden sind. Und auch da gehts, wie beim Höllentrichter Dante's, von oben nach unten und aus der Weite in die Enge; wie wenn z. B. der Trinker zuletzt nur noch auf Branntwein bedacht ist.

7. Aber mögen wir nun in diesem Allen die Differenz der natürlichen Sittlichkeit, die Steigerung und Verfestigung des natürlichen Zustandes wahrnehmen, so fehlt dabei doch noch die Hauptsache, nämlich die Selbstbestimmung gegenüber derjenigen Bezeugung Gottes, wie sie kraft seiner Immanenz in dem natürlichen Menschen und seiner natürlichen Offenbarung in der Welt Statt findet. Wir setzen dabei alles dasjenige voraus, was bereits in dem System der christlichen Wahrheit nach dieser Seite entwickelt worden ist, namentlich wie jene Immanenz und Offenbarung Gottes gemeint sei. Und wir achten es nicht für nöthig, die neuerliche Irrung hier zu widerlegen, welche nur das Geschichtsgebiet der Offenbarung zuweist, die Natur dagegen, insofern nicht „das Naturgeschehen ein Ereigniss in der Geschichte wird“ (Kaftan), davon ausschliesst. Gewiss bleibt bei all diesen Bezeugungen und Offenbarungen Gott dem natürlichen Menschen ein verborgener Gott — verborgen nämlich, indem vorerst nur Gottes Hand und Gottes Finger darin kund wird, er selbst aber, sein Wesen und sein Angesicht, hinter seinem Wirken zurücktritt. Aber doch ist solch Kundwerden dem Menschen dazu geordnet, dass er tasten möchte und greifen nach dem offenbaren-

den Gott und ihn finden (Act. 17, 27). Und wenn wir nun hier von der religiösen Seite der Sache absehen, so werden wir um so mehr den ethischen Satz feststellen dürfen, dass eine Reaction der Selbstbestimmung gegenüber jener göttlichen Action, und nicht bloss eine feindliche, dabei Statt finde und in mannigfach abgestufter Weise geschehen könne. Die zweifellose Wahrheit des *nitimur in vetitum* involvirt doch nicht die Nothwendigkeit, überall das Verbotene zu thun oder das Gebotene zu übertreten. Dies Verbotene aber und Gebotene, dessen der Mensch inne wird und worauf er so oder anders reagiren kann, wie sehr es auch mit menschlich zufälligen und willkürlichen Elementen vermischt sein möge, geht doch allewege im letzten Grunde auf die göttliche Bezeugung zurück, insonderheit auf die im Gewissen. Göttliches ist es, wenngleich unerkannt und in schlechter Legirung, dem der Mensch sich zuwendet, indem er das Gebot, welches an ihn herantritt, trotz inneren Widerstrebens erfüllt; Göttliches, wie sehr auch durch menschliche Zuthat karikirt und corrumpirt, dem er sich widersetzt, wenn er das Gebot übertritt. Uebung und Gewöhnung kann hier Statt finden im Gehorsam wie im Ungehorsam, ebendamit aber Steigerung und Minderung des sittlichen Vermögens. Es kann zu einem ausgesprochenen Antinomismus kommen, der sich mit Bewusstsein und Willen den überlieferten sittlichen Ordnungen widersetzt, um an ihrer Stelle das Gelüsten des Fleisches walten zu lassen; wie Dergleichen z. B. bei gewissen gnostischen Secten begegnet. Da ists nicht mehr ein einzelnes Gebot, das man gelegentlich, zum Zwecke des Sündengenusses, übertritt, sondern man fasst die Sache principiell und stellt diesem „falschen System“ hergebrachter sittlicher und socialer Normen ein anderes „System“ entgegen, etwa das System der ungebundenen Menschennatur. Man widersetzt sich der Abschaffung von Missbräuchen, die bei jenen überlieferten Ordnungen zu Tage treten, insofern dieselbe eine Anerkennung des „Systems“ in sich schlösse; man will lieber diese Missbräuche anwachsen lassen, um darnach desto eher das „System“ stürzen zu können. Freilich bewegt man sich mit diesem Antinomismus selbst in einer Antinomie, indem man wider das Gesetz angehend nach Gesetzen

begehrt, die bei aller Corruption doch noch gar viel von dem alten System an sich tragen. Jede Räuberbande, welche gegen das Staatsgesetz rebellirend ihr sonderliches Recht an Stelle des gemeinen zu setzen versucht, kann nicht umhin, sociale Ordnungen aufzustellen, die ihre Herkunft aus dem natürlichen, wenn auch noch so verderbten, Ethos nicht verläugnen. Allerdings wird dieser Antinomismus der Natur der Sache nach erst da sich vollenden, wo die Kräfte der Heilsoffenbarung die volle und wirkliche Gottesordnung zugleich mit der Kraft sie zu erfüllen dem Menschen nahebringen — wir haben es vor Augen, wie in solchem Falle der Ungehorsam anwächst zur Gottesfeindschaft und Gesetzesverneinung. Giebt man nun aber eine solche Steigerung nach dem Antinomismus hin für den natürlichen Menschen einmal zu, so wird man sie auch nach der andern Seite hin, der Gesetzeserfüllung, anerkennen müssen. Freilich würde hier auch die höchste Steigerung doch nicht in Form einer geraden Linie hinüberführen zu jener Gottinnigkeit, welche das Charakteristikum des Christen ist, da das so qualificirte Thun im besten Falle ein gesetzliches Thun bliebe — der Uebergang dorthin geschieht nur durch Abbruch der Linie. Aber der Gradunterschied innerhalb jener Linie ist damit nicht aufgehoben; im Gegentheil, das Auf- und Abschwanken der natürlichen Sittlichkeit, auch inmitten der Christenheit — soweit hier die geistlichen Kräfte noch zu keiner inneren Umkehr geführt haben — ist wesentlich durch jene Verhältnissstellung zur Bezeugung Gottes bedingt. Nur mache man, soll anders das Verständniss hiefür gewonnen werden, aus den concreten Dingen des wirklichen Lebens keine Abstracta: etwa so, dass man sich solche Bezeugung Gottes *neben* den sittlichen Ordnungen denkt, welche Anerkennung und Gehorsam von dem Menschen fordern, oder dass man jene Rückbeziehung des Menschen als cessirend denkt, wenn er von Gott Nichts mehr weiss und wissen will. Gott ist viel grösser als unser Herz, geschweige denn als unser Bewusstsein: wo wir ihn nicht sehen, da ist er doch; und wo wir ihm entfliehen wollen, da findet er uns doch. Der sittliche Ernst eines Atheisten, der in stärkster Weise den persönlichen Gott bekämpft, dafür aber um

so energischer an die sittliche Weltordnung sich hält und darunter sich beugt, kann etwas Ehrwürdiges, den faulen Christen Beschämendes haben; aber man soll nur nicht sagen, dass solch ein Atheist ohne göttliche Einwirkung und ohne Rückbeziehung darauf handelt. Vor Allem aber wolle man bedenken, dass die früher besprochenen Gradunterschiede, die Verengerung oder Erweiterung der Egoität, die Befriedigung an edleren oder gemeineren Gütern, das grössere oder geringere Mass der Freiheit, in ihrer Weise zurückgehen auf jene innere Verhältnissstellung zu der andauernden Action und Bezeugung des lebendigen wennschon unbekannten (Act. 17, 23) Gottes. Sie lassen sich als Auswirkungen oder Erscheinungen jenes innersten Verhältnisses betrachten, welches seiner Natur nach auch kein feststehendes sondern ein wechselndes und werdendes ist, sei es nun in dem Einzelnen sei es in der zusammengehörigen, den Einzelnen umfassenden Gemeinschaft. Aber freilich etwas Anderes ist es diese Thatsache constatiren und soviel als möglich bis in ihre inneren Gründe verfolgen, und etwas Anderes das Mass bestimmen wollen, bis zu welchem der Gradunterschied im concreten Falle reichen mag. Keinerlei Selbsterkenntniss geschweige die Erkenntniss Anderer dringt in diese Tiefen ein; und an jener Stelle des Römerbriefes, wo der Apostel Dessen gedenkt, wie die Heiden das Werk des Gesetzes als geschrieben in ihrem Herzen aufzeigen, unter Mitbezeugung des Gewissens und der daraus erwachsenden Anklage oder Vertheidigung (2, 15), da bricht er die Rede ab, indem er von solch gegenwärtigem Zeugniss anakoluthisch hineilt zu dem Tage, da Gott das V e r b o r g e n e der Menschen richten werde nach seinem Evangelium durch Jesum Christum (16).

8. Nur Eins, ein mehr Negatives, werden wir aus der bisherigen Erörterung noch entnehmen können, die Unthunlichkeit, nach äusseren Massstäben eine Classification der Sünden vorzunehmen und ihre Schwere zu bemessen. Man hat wohl nicht selten jene drei Stücke, vor denen Johannes (I, 2, 16) warnt, die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und den Hochmuth im Besitze des Lebensunterhaltes, zu solcher Classi-

fication der Sünden benutzt und ihre Schwere darnach abgeschätzt. Wie denn zuletzt noch Vilmar die erstere als Hingabe des Ich an den Stoff der Dinge behufs der Consumtion desselben, die zweite als Hingabe an die Form der Dinge und Auflösung aller Realitäten in Erscheinungsformen, die dritte als Unterordnung aller Dinge unter das Ich, diese Selbstüberhebung und Gleichstellung mit Gott charakterisirt; so zwar dass bei den Orientalen insbesondere die erste Art, bei den Griechen die zweite, bei den Römern die dritte sich finde und in dieser der Gipfel der Sünde erreicht sei. Aber um was daran Wahres sein mag herauszufinden und anzuerkennen, wird man vor Allem sich vergegenwärtigen müssen, dass jene Nebeneinanderstellung als ausschliessende nicht gemeint ist und nicht gemeint sein kann. Die Begierde des Fleisches macht sich, wenn auch nicht allein, in der Begierde der Augen geltend, und letztere würde nicht vorhanden sein und nicht zu sündigem Genusse führen, läge nicht im Hintergrunde die Begierde des Fleisches; jener Hochmuth aber, der im Besitze des Lebensunterhaltes fragt: wer ist der Herr? (vgl. Prov. 30, 9), der mithin allerdings den Stand des Habens bezeichnet im Unterschied von dem des Gelüstens, ist wenngleich in verschiedenem Masse ein Charakteristikum der Sünde überhaupt, die eben in der Begehrung und im Genusse der creatürlichen Güter den lebendigen Gott verläugnet. Gerade die Römer können ein Beispiel dafür sein, wie die Hoffart im Besitze der Lebensgüter keineswegs das weitere Gelüsten des Fleisches und der Augen hinter sich hat; und wir wissen, dass Beziehung der Weltgüter auf das Ich niemals ist ohne Preisgebung des Ich an die Güter — die schlechte Autonomie schlägt überall um in Heteronomie, und Beides miteinander constituirt überhaupt die Sünde. Man darf also nicht was verschiedene Seiten oder Aeusserungen und Erscheinungen der Sünde sind unbesehens umsetzen in Gradunterschiede, um so weniger, als diese Erscheinungsformen, wie wir oben gesehen, vielfach durch sittlich Irrelevantes, Anlage, Umgebung, Lebensalter u. s. f. bedingt sind. Da ziemt es sich für das christliche Urtheil, Schein und Wesen auseinanderzuhalten und nicht zu richten nach Dem, was vor

Augen liegt. Leicht ists vor *desidia* und *acedia* sich zu hüten für Den, welcher mit einer Fülle von Gaben, mit körperlicher und geistiger Frische ausgestattet Drang und Freudigkeit des Schaffens in sich fühlt; aber vielleicht wird *superbia* und *cenodoxia* sich bei ihm einnisten; oder *ira* und *invidia* seiner mächtig werden; oder *gula* und *luxuria,* auch etwan *avaritia* und *philargyria* den zu Ehre und Wohlstand Gekommenen anfechten und beherrschen. Wie häufig mag es geschehen, dass hochgebildete und weitberühmte Vertreter der Wissenschaft auf jene rauflustigen Burschen, die im Gefühle ihrer physischen Kraft Händel suchen und mit dem Strafgesetz in Conflict kommen, ob solcher „sittlichen Rohheit“ verachtend herabsehen, während sie selbst, diese hochgebildeten, bei ihren wissenschaftlichen Händeln je nach Begabung das Stilet zu führen oder mit dem Knüttel um sich zu schlagen nicht ermangeln. Inmitten eines tapfern Korps, das wohldisciplinirt und kampfesmuthig zum Angriff eilt, wird selbst ein schlaffer und feiger Soldat zu rühmlichen Thaten mit fortgerissen; wogegen beim Ausbruch einer Panik wohl auch ein tapferer Mann sich Handlungen kann zu Schulden kommen lassen, deren er hinterher sich schämt. Im rauhen Norden, gleichwie er den Menschen nach seiner geistigen und physischen Art anders prägt als der weichere Süden, wird auch der Charakter der Sünde sich anders darstellen als hier, ohne dass solche Verschiedenheit ein Urtheil über das Mass derselben gestattet. Und wenn in einem herabgekommenen Zeitalter auch die Edelsten und Besten Flecken an sich tragen, die ihnen von ihrer Umgebung angespritzt sind, und Krankheitssymptome zeigen, die von dem allgemein verbreiteten Contagium herrühren, so wird man sie um deswillen nicht tiefer zu stellen haben als die Reinergebliebenen und Gesünderen einer früheren Generation, in welcher nicht das gleiche Mass der Versuchung auf die sonst mit gleichem Hange zur Sünde Behafteten eindrang. — Aber abgesehen von solch irriger Classificirung und Abschätzung, welche die Objecte und Erscheinungsformen der Sünde an sich zum Massstab nimmt, werden wir an diesem Orte auch jene Unterscheidungen abweisen müssen, welche die Gestaltung der Sünde unter der irgendwie

gearteten Influenz der geistlichen Factoren zur Voraussetzung haben. Denn hier treten freilich die stärksten Unterschiede auf, nicht bloss in der Erscheinung sondern auch hinsichtlich des Wesens; hier erst kommt es zu „Todsünden“ im stricten Sinne des Wortes, die nicht wie die „lässlichen“ mit dem Fortbestand des geistlichen Lebens sich vertragen; hier kann jener tödtliche Hass sich entwickeln, welcher direct gegen Gott und Alles was Gottes ist ankämpft und namentlich in Zeiten der Verfolgung, in Folge des Widerstandes gegen die Gnadenzüge, hervorbricht; hier erst giebt es Sünde wider den h. Geist, solche die nicht vergeben werden kann, weil sie das Band definitiv durchschnitten hat, welches auch den gefallenen Menschen als zu rettenden noch mit dem Heilsgott verknüpfte. Aber eben darum, weil innerhalb des natürlichen Lebensbestandes, welcher die Voraussetzung für den Eintritt des neuen Lebens bildet, solche Steigerung nicht wohl möglich ist, würde es eine falsche Vorwegnahme später uns obliegender Erörterung sein, wollten wir hier schon jener Unterschiede gedenken. Wie denn daraus zugleich erhellt, wie übel es gethan wäre, hier eine allgemeine Lehre von der Sünde, eine „Krankheitsgeschichte“ des Menschen der Darlegung des neuen Lebens vorauszuschicken, da doch gar viele jener sittlichen Krankheiten erst innerhalb dieses neuen Lebens hervortreten können.

§. 12. Da dem Wesen der Sünde überall die Lüge anhaftet, Vorspiegelung eines nichtigen Gutes, um dessen willen man das wahre Gut preisgiebt, so führt die sündige Lebensbewegung, auf welchem Gebiete menschlicher Bethätigung und wie immer sie verlaufe, unausweichlich zu dem Gefühle getäuschter Hoffnung, zum Innewerden der Illusion. Der natürliche Pessimismus ist das endliche Ergebniss solcher Lebensentwickelung, und zwar um so bälder, je energischer die aussergöttlichen Ziele verfolgt werden. Solche Erkenntniss der Illusion giebt an sich gar keine Hoffnung der Umkehr, da vielmehr ein Rückschlag gegen den Sünden-

genuss, ein göttliches Strafgericht darin sich vollzieht. Aber unter Voraussetzung des göttlichen Heilsrathschlusses und im Dienste desselben vermag diese Erfahrung allerdings in ihrer Weise den Boden zu bereiten, in welchen die Heilskräfte sich einsenken. Ohne solche Erfahrung wäre der natürliche Mensch verloren.

1. Deutlicher noch als bei den bisherigen Erörterungen über die Sünde wird aus diesem letzten Stück, womit wir unsre Betrachtungen über den natürlichen Lebensbestand abschliessen, erhellen, wie hier durchaus unser Augenmerk nach vorwärts gerichtet und durch die Rücksicht auf den Beginn und auf den Bestand des christlich-sittlichen Lebens orientirt ist. Denn mit dem göttlichen Gericht, mit der Strafe, wodurch die Sünde getroffen wird, haben wirs an sich gar nicht zu thun; und wenn wir nun gleichwohl hier dieses Gebiet streifen, so geschieht es lediglich, insofern jene göttliche Reaction wider die Sünde im Zusammenhang steht und in Verbindung tritt mit den regenerirenden Gotteskräften sowie mit der thatsächlichen Umkehr des natürlichen Menschen zur Gottesgemeinschaft. In diesem Sinne beachten wir zunächst die Lüge und den Betrug, welche allenthalben der Sünde anhaften, ohne dass darin das Wesen derselben bestünde. Jene ausser Gott sich suchende Egoität, in welcher wir das Wesen der Sünde erkannten, ist nicht identisch mit der Lüge, kommt aber niemals zu Stande ohne die Lüge. Die Selbstbefriedigung ausser Gott realisirt sich immer nur mittelst der Supposition, dass ein aussergöttliches Gut, ein widergöttlicher Genuss leisten könne was allein das höchste Gut und dessen Besitz zu leisten vermag. Das ist die Lüge, welche der Sünde correlat ist und die wir von der Lüge als specieller Sünde neben andern unterscheiden. Letztere trägt — und darin zeigt sich der Unterschied — die erstere ebenso als Moment in sich wie jede andere Sünde, eben weil und insofern sie Sünde ist. Der Lügner will mittelst der Lüge sich Gutes erweisen, sich selbst befriedigen, ganz ebenso wie der Dieb durch Aneignung fremden Besitzes. Er lügt, um sich dadurch in einem besseren

Lichte zu zeigen und durch solches Gut sich ein Genüge zu thun. Dass er dies wähnt und begehrt, darin besteht die Lüge bei der Lüge. Diese Lüge als Einzelsünde neben andern charakterisirt sich in der Regel dadurch, dass sie andere Sünde voraussetzt und ihr nachfolgt. *Si fecisti, nega.* Darin beruht das richtige Urtheil über den schlimmen Charakter gerade dieser Sünde, die ein weiterer Schritt ist auf dem Sündenwege. Aber man sollte es doch nicht bloss so ansehen. Ein Uebelthäter, der sich frischweg und mit Wohlgefallen zu seiner Unthat bekennt, steht nicht höher als der sie läugnet. Die Lüge hinter der Sünde drein trägt doch noch Etwas von Scham in sich — das Gefühl begangenen Unrechts und den Wunsch, zwar nicht nothwendig, es nicht begangen zu haben, aber doch, so angesehen zu werden als habe mans nicht begangen. Aus irregeleiteter Scham thut man neue Sünde. Genug, um daraus entnehmen zu lassen, dass die Lüge als Correlat und Moment der Sünde überhaupt etwas Anderes ist als diese Specialsünde.

2. Die Lüge als Moment und Correlat jedweder Sünde will darum auch zunächst unter dem Gesichtspunkt sündigen, schuldbedingenden Thuns angesehen werden. Es war die Ursünde und Grundsünde, dass der Mensch ein Gut sich vorspiegelte, in dessen Genuss er eine höhere Befriedigung haben würde, als in der Gemeinschaft mit Gott vermöge des Gehorsams gegen seinen Willen. Darauf kommt es hierbei nicht weiter an, ob diese Vorspiegelung von dem Menschen selbst principiell ausging, oder ihm von anderwärts her suppeditirt wurde. Denn zur Sünde für den Menschen konnte sie doch dann erst werden, wenn und sobald er selbst sie vollzog. Auch die Frage lassen wir hier bei Seite, wie man sichs zu denken habe, dass ein des höchsten Gutes in der Gemeinschaft mit Gott theilhaftiger Mensch ein anderes niedrigeres Gut in dem Wahne und mit der Absicht sich imaginire, in diesem statt in jenem seine Befriedigung zu finden. Genug dass die Thatsache gemäss dem Bewusstsein des Christen feststeht, und dass jedwede Versuchung auch innerhalb des Christenlebens selbst dieser Thatsache Zeugniss giebt. Wenn der natürliche Mensch den Geschmack des höchsten Gutes verloren

hat, indem er dem lebendigen Gotte ferne getreten ist, so hebt dies doch nachweisbar jene Thatsache und die Sünde derselben nicht auf. Er kann nicht umhin, sich abgöttliche Güter vorzuspiegeln und darnach zu trachten; aber dies Nichtumhin-können ist Sache seines Willens, der damit dem lebendigen Gotte widersagt. Ob er sich dieses Widerstrebens und wieweit er sich dessen bewusst wird, trägt Nichts aus für die Frage seiner Wirklichkeit und der dabei waltenden Selbstbestimmung. Wie denn auch abgesehen von der einzelnen durch das natürliche Gewissen gerichteten Uebelthat in der bleibenden Unruhe des sündigen Menschenherzens, deren dasselbe sich keineswegs klar bewusst zu werden braucht, die Thatsache des Ausser-Gott-seins und des abgöttlichen Strebens als schuldbedingende für das Gefühl zur Erscheinung kommt. Um deswillen ist „Wahrheit“ in der Schrift überhaupt, und nicht bloss bei Johannes, ein sittlicher Begriff, und ihr steht nicht bloss die Unwahrheit sondern die Lüge gegenüber. Sie haben, sagt der Apostel (Rom. 1, 25), die Wahrheit Gottes verkehrt in der Lüge, Ehre und Dienst dem Geschöpf erwiesen mit Beiseitesetzung des Schöpfers; und wenn auch formell das Gebet Agurs (Prov. 30, 8) nicht eben dahin zu deuten ist: „Abgötterei“ und Lügen lass ferne von mir sein, so befasst doch das „Eitle“, Gehaltlose, welches Luther als Abgötterei genommen, ebenso wie das „Lügenwort“, das ganze Gebiet jener Verkehrung, wie sie der Sünde überhaupt anhaftet. Und es vergleicht sich damit jener Zuruf Davids (Ps. 4, 3): „wie habt ihr das Eitle so lieb und die Lügen so gerne“, obschon nach dem Zusammenhange diesmal die Beziehung eine begrenztere ist und hier der Ausdruck רִיק dort שָׁוְא als das Leere und Gehaltlose der Lüge sich an die Seite stellt.

3. Mag nun aber die Einsetzung eines relativen Gutes an Stelle des absoluten überall eine Lüge sein, welche dem sündigen Thun des Menschen anhaftet, so meint es der Mensch doch nicht als Lüge, sondern dem Eitlen nachtrachtend wähnt er Realitäten zu ergreifen. Die Sünde ist unwillkürliche Selbsttäuschung, und ebendeshalb ein Thun, womit der Mensch sich wehethut, indem er meint sich wohlzuthun. So geht das Thun über in ein

Widerfahrniss, und es wird daraus noch klarer, dass Lüge nicht das eigentliche Wesen, sondern ein Correlat der Sünde ist. Gott, der die Wahrheit ist, leidets nicht, dass die Lüge in Kraft und Geltung verbleibe, sondern er bringt sie als solche an den Tag und lässt den Sünder Dessen innewerden. „Es giebt Asche und täuscht das Herz“ (Jes. 44, 20 Luther), das ist zunächst objectiv wahr, mag dabei immerhin der Mensch noch ferne davon sein zu sagen: „ist denn nicht Lüge in meiner Rechten?“ (ib.) Aber diese objective Wahrheit drängt sich ihm auf, auch wenn er Nichts davon wissen will. Das Leere lässt leer, ob man sich gleich damit vollsättigt; und wenn das klare Bewusstsein davon dem Menschen abgeht, zumal er gern sichs verhehlt, so bleibt doch die Empfindung, die Unlust, deren willkürlich sich zu entschlagen er nicht vermag. Wir sagen nicht, dass die Weltgüter, an welche der natürliche Mensch sich hängt, die Genüsse, in denen er Befriedigung sucht, in jedem Betracht leer und inhaltlos seien: das wäre ein grobes Missverständniss und hiesse der thatsächlichen Wahrheit widerstreiten. Diese Güter sind gross und herrlich, insofern sie von Gott stammen und Gottes Herrlichkeit und Reichthum zur Erscheinung bringen. Ja selbst der schnöde Sündengenuss, der in Völlerei und Ausschweifung diese Güter missbraucht und so mit dem Moralcodex auch des natürlichen Menschen in Conflict kommt, lebt gar nicht allein von dem Reiz des *niti in vetitum*, sondern wesentlich und zugleich von der Lust an den Gütern, denen er, wenn auch missbräuchlich, nachtrachtet. Aber dies macht jene Güter und Genüsse zu inhaltlosen und eitlen, dass der Mensch sie von Gott abtrennt und Gotte entgegensetzt, um dessenwillen sie allein wirkliche und wahre Güter sind. Auch die Götzen der Heiden sind von Haus aus nicht blosse Nichtse, Figmente, sondern es liegen ihnen Realitäten zu Grunde, Gotteskräfte und Weltmächte, die nun herausgerissen werden von den Menschen aus ihrer creatürlichen Unterordnung und Abhängigkeit und fälschlich eingesetzt an die Stelle des lebendigen Gottes. In diesem Sinne konnte Paulus sagen, es sei kein Götze in der Welt und kein anderer Gott ausser einem (1 Cor. 8, 4), unbeschadet der doch nicht bloss

subjectiven Thatsache, dass im Himmel und auf Erden viele Götter und Herren sind, *λεγόμενοι θεοί* (1 Cor. 8, 5), הַבְלֵי שָׁוְא (Jon. 2, 9), soi-disant Götter, im Vergleich mit dem, bei welchem allein Name und Wesen sich decken. Und in jenem Sinne mahnt Johannes Denen gegenüber, welche die Welt lieb haben im Widerspruche mit der Gottesliebe: die Welt vergeht und ihr Gelüsten; wer aber den Willen Gottes thut bleibt in Ewigkeit (1 Joh. 2, 17). So mithin geschieht es, dass der Sündengenuss, der im letzten Grunde überall auf der Einsetzung eines relativen und fictiven Gutes an Stelle des absoluten und realen beruht, sich zuletzt als Lüge ausweist, womit der Mensch sich selbst belogen, und dass solche Illusion und deren Innewerden ihm zum Gerichte geordnet ist. Die Stützen, die er sich gesucht, werden ihm zum Rohrstab, der durch die Hand fährt (vgl. Jes. 36, 6). Das Brot des Truges, welches süss schmeckte, füllt zuletzt den Mund mit Kieslingen (Prov. 20, 17). Die ausgehauenen Brunnen, an denen man sich niederliess statt an der lebendigen Quelle, erweisen sich als löchericht und wasserlos (Jer. 2, 13). Man läuft den Buhlen nach, die Brot und Wasser, Wolle und Flachs, Oel und Getränk gewähren sollen; aber der Weg ist mit Dornen verhegt, so dass man sie nicht findet; oder wenn man sie findet, so leisten sie nicht was man von ihnen erwartete (vgl. Hos. 2, 5 ff. mit 5, 13 und Jer. 2, 18).

4. Das ist der Weg, wie es von dem anfänglichen Optimismus der Sünde zuletzt zum Pessimismus kommt. Die Erfahrung, welche in diesem Uebergang und dann in dem ausgeprägten Pessimismus selbst sich ausspricht, ist die gleiche, wie sie allenthalben das sündige Thun begleitet und als solche bisher geschildert wurde; nur fasst sich dieselbe als generell gemachte, jeweilig zum Gemeinbewusstsein vordringende und dort sich fixirende ins System, wird als allgemeine Lebenserfahrung von der natürlichen Erkenntniss proklamirt. Es ist die Eigenthümlichkeit der menschlichen Entwickelung, dass im Ganzen und Grossen weltgeschichtlich sich wiederholt was zunächst individuell und zwar ebenfalls in gewisser zeitlicher Folge sich vollzieht: der Schlüssel zum Verständniss dieser Thatsache liegt darin, dass

unbeschadet der individuell persönlichen Freiheit ein Werden des generellen Menschen Statt findet, analog dem des einzelnen und doch nicht damit zusammenfallend. Auch dies nehme man für die Erklärung hinzu, dass das allgemein Vorhandene darum doch nicht sofort allgemein zum Bewusstsein kommt, sondern immer erst durch bestimmte Sollicitationen in vorwiegende Stimmung sich umsetzt. Insbesondere der Nachlass physischer und geistiger Kraft, derjenigen Elasticität, die es dem natürlichen Menschen ermöglicht, sich schnell herumzuwerfen von einer Situation in die andere, von der Erstrebung des einen Gutes in jene des andern, von einer Lust in die andere, veranlasst das allmähliche Hindurchdringen und Sich-festsetzen der pessimistischen Stimmung, jene Morosität des Alters, die als ein wesentlicher Factor des Pessimismus erkannt sein will auch abgesehen von der speciellen ethischen Bedingtheit. Denn der Pessimismus trägt einen senilen Zug an sich, der auf jugendlichen Gesichtern — wie das in der Gegenwart vielfach der Fall ist — ausgeprägt ihnen zugleich den Charakter der Blasirtheit giebt. Auch bei thatkräftigen Naturen, und gerade bei diesen, wenn im fortschreitenden Alter der Gang der Ereignisse mehr und mehr ihrem Einflusse sich entzieht und die Dinge anders sich gestalten als sie im ersten jugendlichen Aufschwunge erwartet — ich erinnere beispielsweise an Luther und Stein — macht sich gelegentlich die pessimistische Stimmung geltend. Wir müssen diese natürliche, nicht zunächst oder ausschliesslich ethische Motivirung wohl im Auge behalten, um zu verstehen, dass auch für das gläubige Bewusstsein analoge Lebenserfahrungen eintreten und dass um deswillen die Schrift nicht bloss einen Pessimismus des Unglaubens kennt. Es war wohl Unglaube dabei, aber doch nur so, wie er bei Gläubigen vorkommt, als Elias der Thisbiter sprach: „Es ist genug, so nimm nun, Herr, meine Seele; ich bin nicht besser denn meine Väter. Ich habe geeifert um den Herrn, den Gott Zebaoth; denn die Kinder Israel haben deinen Bund verlassen und deine Altäre zerbrochen und deine Propheten mit dem Schwert erwürget; und ich bin allein übergeblieben, und sie stehen darnach, dass sie mir mein Leben nehmen“ (1 Reg. 19, 4, 10).

Oder dort bei Jeremia: „Herr, du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen; du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen; aber ich bin darüber zum Spott geworden täglich und Jedermann verlacht mich" — und dann jener erschütternde Umschlag der gen Himmel aufschäumenden und gleich darauf in die Tiefe versinkenden Welle: „Singet dem Herrn, rühmet den Herrn, der des Armen Leben aus der Boshaftigen Händen errettet. Verflucht sei der Tag, darin ich geboren bin, der Tag müsse ungesegnet sein, darin mich meine Mutter geboren hat" (Jer. 20, 7, 8, 13, 14). Unglaube ist dabei, insofern auch solche gläubige Gottesmänner den Fortschritt der göttlichen Mission, welche ihnen aufgetragen ward, nach eignen Gedanken bemessen und ausmalen, und Gottes Rathschlüsse lieber im Sturme statt im sanften stillen Sausen sich vollenden sehen möchten. Insbesondere die Person Salomos, wie sie dem Buche Kohelet als Repräsentant solcher Stimmung dient, war geeignet, diese Seite des nicht oder doch nicht schlechthin ungläubigen Pessimismus, der aber doch mit Regungen des Unglaubens zusammenhängt, darzustellen. Solch eine reichausgestattete Persönlichkeit, vermöge ihrer Weisheit kühn vordringend zur Lösung der Welträthsel (vgl. 1 Reg. 4, 33; 2 Chron. 9, 1 u. 2), aber nicht ungestraft in die Herrlichkeit und Schöne dieser Welt sich versenkend, war ganz besonders geeignet, jenen Rückschlag zu veranschaulichen, wo ein Mensch, auch ein des Glaubens durchaus nicht verlustiger, der Eitelkeit und Nichtigkeit dieser Welt inne wird, statt der zuvor eingesogenen Fülle, der Ungewissheit nach der himmelanstrebenden und scheinbar gelungenen Forschung — „eine unselige Mühe ists, die Gott den Menschenkindern zugetheilt, sich damit zu quälen" (Koh. 1, 13). Denn der Weg, den Gott mit solchen Grössen geht, ist der, dass er sie zuletzt klein macht und auf die „Hauptsumme aller Lehre" zurückführt: zu fragen, nicht was kann ich wissen, sondern was habe ich zu thun und was wartet meiner (Koh. 12, 13, 14).

5. Auf dem Wege, den psychologisch-ethischen Process zu zeigen, wie der anfängliche Optimismus der Sünde allmählich und zuletzt zum Pessimismus umlenkt, sind wir hangen geblieben

bei einer Art pessimistischer Empfindung, welche zwar mit jenem verwandt ist, aber ohne sich mit ihm zu decken. Man muss nicht, wie wohl häufig geschieht, Alles in Einen Topf werfen und wechselnde Stimmungen in der Weise schlechter Geschichtschreiber zu constanten und herrschenden stempeln. Aber von Wichtigkeit ist es allerdings, dass man sich der Motive pessimistischer Stimmung auch im weiteren Sinne bewusst werde, weil daraus erst volle Klarheit erwächst hinsichtlich des speciellen Gebietes, auf welches die gegenwärtige Untersuchung uns hinweist. Die Grundlage alles Pessimismus ist Enttäuschung, und da diese, wie wir wissen, mit dem Sündengenuss verbunden ist, so muss der Sündengenuss zu Pessimismus führen. Aber das Leben ist auch im besten Falle, selbst bei gläubigen Gotteskindern, voller Enttäuschungen und Entsagungen; viel Blüthen fallen ab, die zuvor reiche Frucht versprachen. So wird es uns um so verständlicher, wenn die abfallende Blüthe der bloss natürlichen Freude und des sündlichen Genusses unfehlbar die Stimmung des Pessimismus hervorruft. Freilich der Mensch wehrt sich lange dagegen, ehe er das letzte Facit zieht. Die Lüge der Sünde zeigt sich am Ende noch darin, dass sie's nicht Wort haben will, wohin sie den Menschen gebracht, und dass der Mensch das Facit vor sich selbst verhüllt. Besonders in der Jugend, sei es der Einzelnen sei es der Völker, wo die Spannkraft des Geistes noch vorhält und die Genussfähigkeit noch andauert, schiebt man das Gefühl der Leere, wo es etwa auftaucht, zurück und gaukelt wie ein Schmetterling von Blume zu Blume. Man kann ja auch daraus schlüsslich ein „System" machen, was nicht ohne Wahrheit ist und ähnlich sieht der Mahnung des Predigers: koste die Freuden, welche das Leben dir darbietet, sie gehen rasch vorüber, und ein Thor ist wer ihrer sich entschlagend bessere verlangt. Aber beim Prediger wird von vornherein die Situation dadurch verändert, dass dem „Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend, und lass dein Herz guter Dinge sein in deiner Jugend; wandle in den Wegen deines Herzens und im Anschauen deiner Augen", sich sofort anschliesst das Andere: „Wisse, dass um das Alles dich Gott wird ins Gericht führen" (11, 9). Diese

festen Gottesordnungen, an welche das gläubige Gemüth sich immer wieder anklammert, wenn es vom Strome dieser Welt dahingeführt der Eitelkeit ihrer Lust innegeworden ist, fehlen dem natürlichen Menschen. Wohl möchte auch er, aus den Zerstreuungen und Gelüsten der Jugend auftauchend, sich einen Halt verschaffen. Er kann nicht anders als hinausdenken über das Wechselnde und Vergängliche, und so sucht er denn wohl nach „festen Grundsätzen“, nach einer „Lebensweisheit“, womit er über die schwindende Freude sich hinweghelfe: „Man darf von vornherein seine Erwartungen nicht zu hoch spannen, man muss auf Enttäuschungen gefasst sein, man soll jedenfalls ein nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft werden“ u. drgl. — wie denn die Selbstgerechtigkeit des strammen Dienstes neben philiströser Behaglichkeit in Familie und Wirthshaus häufig und nicht in den schlimmsten Fällen den Abschluss der jugendlichen Enttäuschung bildet. Stoicismus, wenigstens der Theorie nach, der aber in der Praxis heimlich bei Epikur einkehrt, und Epikureismus, der aber behufs der Glückseligkeit des Lebens Naturgemässheit, Genügsamkeit und Nüchternheit empfiehlt, waren es ja auch vor Alters, in welche der hohe Aufschwung des griechischen Geistes zunächst auslief. Aber sie sind nicht die letzten Ausläufer, sondern es wartet ihrer der Skepticismus und das Eingeständniss, dass die Halte und Stützpunkte, mit denen man gegen Illusion und Ueberdruss sich wehrte, selbst der Täuschung unterliegen. Ob es zu solch offnem Eingeständniss und zu aufgelegtem Pessimismus im einzelnen Falle und in gewissen Perioden kommt, hängt allerdings, wie schon oben bemerkt, von besondern Lebenserfahrungen und Zeitverhältnissen ab. Aber an der Sache selbst, an dem innern Wesen der Empfindung ändert es wenig, ob sofort oder später in klarem Bewusstsein und in offener Aussprache der Pessimismus sich kundgiebt: thatsächlich gräbt sich die Stimmung des Ueberdrusses, des Ekels an der losen Speise dieses Lebens immer tiefer ein, um zuletzt doch im „System“ des Pessimismus sich zu fixiren. Nur dass die unverwüstliche Menschennatur, die auf etwas Anderes, nämlich auf Befriedigung, angelegt ist, dawider schreit und wohlgefällig

Dessen sich berühmt, wie behaglich bei den Pessimisten zu leben sei (E. v. Hartmann, ges. Stud. 41). Dieser Ausgang ist unvermeidlich, wenn anders es wahr ist, was die Voraussetzungen der christlichen Wahrheit dem ethischen Verständniss als Schlüssel zur Erklärung darbieten, dass alle Gottentfremdung in der Deificirung des Nichtgöttlichen besteht und darum mit der Lüge, der Selbsttäuschung untrennbar verbunden ist. Es ist zunächst ein ganz natürlicher, naturnothwendiger Process, dass die Täuschung als solche sich erweist, erst im Einzelnen, dann im Ganzen; aber dies Natürliche und Nothwendige ist eben als solches von Gott geordnet, auf Grund der von ihm geschaffenen Menschennatur und ihrer zu ihm, dem absoluten Herrn der Welt, gesetzten Beziehung. Strafweise, gerichtsweise verzehrt sich die Lust am Creatürlichen, insoweit sie *παρὰ τὸν κτίσαντα* sich befriedigen will, in sich selbst, Aschenhäufchen zurücklassend auf dem Altar, wo das ewige Feuer glühen sollte, welches aus dem Lichtmeer des lebendigen Gottes stammt (vgl. Ez. 1, 27). Und indem sie sich verzehrt, hört doch die Gier, die Sucht, nicht auf, welche ewigen Gutes begehrt, indem sie nach endlichem gelüstet, die wiederwachsende Leber des Tityos, wie oft auch die Geier sie abfressen — ein Feuer, das nicht verlöscht.

6. Noch fehlt uns für den Verlauf des natürlichen Lebens unter Belügung und Enttäuschung das Schlussurtheil, welches die geschilderte Thatsache einordnet in den Gang, den Gott mit dem Menschen geht, um ihn dem neuen geistlichen Leben und seiner bleibenden Realität zuzuführen. Nichts wäre irriger als die Annahme, dass solche Enttäuschung an sich den Menschen geneigter mache oder befähige, von den trügerischen Gütern dieser Welt zu dem alleinwahren und schlechthin befriedigenden Gute, der Gemeinschaft des lebendigen Gottes, sich hinzuwenden. An sich liegt darin Nichts als der Vollzug eines göttlichen Gerichts, womit Gott den Sünder von sich abstösst, oder womit, subjectiv ausgedrückt, dem Sünder die Abstossung von dem wahrhaftigen Gute zu Gefühle gebracht wird. Die thatsächliche Erfahrung bekundet, wie wenig das Innewerden der Illusion schon als solches dem Glauben und dem Reiche Gottes näher bringt. Die

Hoffnungslosigkeit, welche dort des Menschen sich bemächtigt, kann ihn ebenso gut misstrauisch machen gegen die Anbietung des christlichen Heils als ihn bestimmen, das Ohr versuchsweise ihr zuzuwenden. Lebensmatt hangen die Flügel am Boden, die sonst wohl die Seele emportrugen, um dieses oder jenes Gut zu gewinnen und sich daran zu befriedigen. Man glaubt weiser zu sein als die Thoren, die noch der Hoffnung hingegeben sich kirren und ködern lassen von der Lockung irgend einer Zusage, mithin auch des Evangeliums. Mit vornehmer Geringschätzung, im Besitz der höheren pessimistischen Lebensweisheit, mit kühler Verachtung lehnt man das thörichte Wort vom Kreuze ab und zuckt die Achseln über die einfältigen Boten des Glaubens. Oder wenn dies nicht, so macht doch die erfahrene Täuschung, die überhandnehmende Blasirtheit und Verzweiflung verdrüſslich und unzugänglich; ja Manchem thut es wohl, im Schmerze erstorbener Freude, gebrochener Hoffnung mit wollüstigem Behagen zu wühlen — er ärgert sich über die täppische Hand, welche ihn herauszureissen versucht. Aber anders gestalten sich die Dinge und wesentlich modificirt sich das Urtheil, wenn die charakterisirte Erfahrung der Illusion als eingeordnet erscheint unter den übergreifenden, den gesammten natürlichen Verlauf des Menschenlebens überwaltenden Heilsrathschluss Gottes, in Wechselbeziehung gesetzt zu jenen Mächten, durch welche dem gefallenen Menschen die Erlösungsfähigkeit sollte erhalten bleiben. Was in dem Leben des Christen oft in so wunderbarer Weise sich aufdrängt, dass Gott selbst die Irrwege vermöge seiner Erbarmung zur schlüsslichen Förderung ausschlagen lässt inmitten seiner Gerichte und trotz derselben, das Nämliche dürfen wir behaupten nach Massgabe vielfacher Erfahrung hinsichtlich des Gerichtes der Enttäuschung, wie es nach Gottes Willen die Abwendung von dem höchsten Gut und den Sündengenuss begleitet. Die Schilderung des verlorenen Sohnes setzt sich zunächst fort bis dahin, wo er begehrte seinen Leib zu füllen mit den Träbern, davon die Säue frassen, und Niemand gab sie ihm: „da schlug er in sich" — aber doch nur weil die Erinnerung aus dem Vaterhause ihm nachging und die Hoffnung auf die Erbarmung des

Vaters in ihm lebendig ward. So betrachtet darf mans schon als eine vorbereitende Wendung ansehen, dass Gott dem Menschen auf den Wegen der Sünde keine Ruhe lässt, sondern ihn unstät und flüchtig, unbefriedigt und mühselig dahintreibt. Es wäre Mehrung des Gerichtes, Vernichtung der Erlösungsfähigkeit, Verhärtung und Verstockung, wenn Gott die Freuden, die der abtrünnige Mensch begehrt, nicht schaal werden, sondern dauernde Befriedigung ihn darin finden liesse. Freilich, absolut angesehen, kann dies ja Gott überall nicht; er kann seine Ehre keinem Andern geben noch seinen Ruhm den Götzen. Er muss das Figment selbstgemachter, aussergöttlicher Zweckerfüllung und Befriedigung zerschlagen, will er anders nicht auf sein Majestätsrecht verzichten. Mithin ist es vielmehr die Weise, wie Gott dem natürlichen Menschen die Nichtigkeit und Eitelkeit seiner Wege zum Bewusstsein bringt, worin die Umbiegung des Gerichtsvollzugs zum Mittel aufbehaltender Gnade erkannt sein will. Innerhalb des Christenlebens, dessen Erfahrung ja auch hier, beim Hinblick auf die Führung des natürlichen Menschen, der oberste Massstab unsres Urtheils sein muss, erachten wir es als ein Zeichen göttlicher Gnadenabsicht, wenn Gott einem Christen seine Verfehlungen nicht auf die Länge hingehen lässt, sondern durch seine züchtigende Hand den Wahn des Irrweges und den Traum des Sündengenusses bald zerstört. Dem analog werden wir dort die aus dem Gnadenrathschluss stammende Rückwirkung auf den Verlauf des natürlichen Lebens genauer darin zu erkennen haben, dass Gott nicht erst wenn es zu spät ist, wenn das Angebrannte in den Töpfen der sündlichen Lust nicht mehr abgehen will (vgl. Ez. 24, 11 ff.), nämlich wenn der Mensch, dies creatürliche Gefäss, mit der Sünde sich identificirt hat und darum das Gericht über diese gleichermassen das erstere trifft, sondern von Anfang an, während des Gesammtprocesses der sündlichen Selbstbestimmung, die Sünde dem Menschen zum Stecken des Treibers macht und ihm unwillkürlich die Erfahrung aufnöthigt, die Vollendung und Beseligung, worauf seine Natur angelegt ist, sei auf diesen Wegen nicht zu erreichen. Aber freilich, darüber hinaus reicht der Blick des natürlichen Menschen als solchen

nicht, auch nicht indem Gott innerlich durch die Thatsachen des Gewissens und äusserlich durch die Thatsachen der natürlichen Offenbarung und der sittlichen Weltordnung auf ihn influirt. Man kann nur sagen, dass diese Thatsachen ihm Hindernisse und Hemmungen auf dem Wege sind, wenn er in erträumter Freiheit der abgöttlichen Lust den Zügel möchte schiessen lassen: sie lassen ihn, im Zusammenhang mit jener Gerichtserfahrung, nicht so rasch vorwärts kommen, wie er möchte, wenngleich die Hinderung, der Persönlichkeit des Menschen entsprechend, keine physische, sondern eine moralische, mithin keine zwingende ist. Und nur insofern diese gegenwärtige Welt auch ausserhalb des unmittelbar von Christo influirten Bereiches durchzogen und durchdrungen ist von Potenzen und Strahlen, welche im letzten Grunde Aussfluss und Widerspiegelung der Gnadensonne sind, der kommenden oder der erschienenen, kann in die Oede, in die ruhelose Jagd des natürlichen Menschenherzens der Abglanz eines positiven Gutes hineinfallen, zu vorläufiger Bemächtigung und Befriedigung, bis dem schattenhaften Abbilde nachfolgt die leibhafte Substanz des ewigen Heilsguts.

Zweites Kapitel.

Die Heilskräfte, durch welche das christlich-sittliche Werden bewirkt wird.

§. 13. Die Beschaffenheit der Menschennatur, wie sie mit Beziehung auf den Beginn des christlich-sittlichen Werdens dargelegt ward, und die specifische Erfahrung des Christen, in welchem dies Werden sich verwirklicht hat, bewähren beiderseits die schriftgemässe Thatsache, dass lediglich durch transscendente göttliche, nicht durch creatürliche Mächte als solche der Beginn eines neuen geistlichen Lebens in dem Menschen gesetzt wird. Dabei ist schon durch die Eigenart dieses Lebens als verwirklichten für die Erkenntniss einbedungen, dass jene transscendenten Mächte in einer Form an den Menschen herankommen und in einer Weise auf ihn einwirken, welche seinem creatürlichen Wesen gleichwie dem Zwecke solcher Influenz gemäss sind, mithin die persönliche Selbstbestimmung des Menschen nicht unterdrücken, sondern redintegriren.

1. So gewiss als das christlich-sittliche Werden, das Object unsrer Disciplin, innerhalb eines natürlich-gewordenen Menschen und in stetigem Gegensatze zu dessen sündlicher Beschaffenheit sich vollzieht, so dass in diesem Betracht das Wesen solchen Werdens die Hereinziehung des Gegensatzes in die ethische Darstellung fordert, so gewiss kommt jenes Werden nicht zu Stande ohne das Eingreifen von Heilsmitteln, geistlichen Potenzen, welche vom ersten Beginn des Werdens an bis zu seiner diesseitigen Vollendung den Eintritt und das Dasein, den Fortbestand und die Ausgestaltung des neuen Lebens bedingen, so dass um des-

willen ohne Vorführung dieser Heilsmittel das Wesen des christlich-sittlichen Werdens abermals unverständlich bliebe. Dass die Thatsache solcher Einwirkung besteht, bedarf im Grunde bei dem Verhältniss, wie es zwischen Ethik und Dogmatik von uns festgestellt worden ist, keines weiteren Beweises: wir kennen jene von Gott aus in die Welt hereingetretenen Erlösungskräfte, die Auswirkungen seines Heilsrathschlusses und des gottmenschlichen Erlösungswerkes, wie sie das System der christlichen Wahrheit als die Herstellung einer Menschheit Gottes bedingende dargelegt hat. Wollen wir aber der Nothwendigkeit jener Thatsache uns von den Gesichtspunkten aus versichern, wie sie gerade hier bei der ethischen Betrachtung naheliegen, so haben wir desfalls an erster Stelle auf den Charakter des natürlichen Menschen zu verweisen, von dessen Schilderung wir herkommen. Dieser Mensch, wenn anders wir mit seiner Charakteristik Recht gehabt, hat eben zu seinem Wesen die Unfähigkeit, ein neues geistliches Leben von sich aus anzufangen; und seine Erkenntniss war jene, wie sie die christliche Wahrheit, mithin der oberste Massstab, mit dem wir hier zu messen haben, uns darbot. Dazu kommt die andere, dieser ersteren lediglich correlate Begründung, dass in der christlichen Kirche aller Confessionen die Bedingtheit des neuen geistlichen Lebens durch sonderliche göttliche Heilsmittel, die nicht von der natürlichen Menschheit stammen, allewege anerkannt worden ist und dass die specifisch-christliche Erfahrung, wie sie bei der Bekehrung des einzelnen Christen von ihm gemacht wird, jener allgemeinen Anerkennung, welcher die confessionellen Differenzen auf diesem Gebiete gar nicht präjudiciren, Zeugniss giebt. Denn wo fände sich ein Christ von der Zeit der Apostel an, der sich selbst, nicht aber Christo, dem von Gott hiefür in die Welt gesandten, den Lebensbestand verdanken möchte, welcher ihn zum Christen macht und von dem er die Erreichung seines Lebenszweckes abhängig weiss? Wir übersehen nicht, dass für die Draussenstehenden, welche von übermenschlich göttlichen Kräften behufs der sittlichen Lebensführung Nichts wissen, darin ein Beweis für die Wahrheit jener Thatsache ebensowenig gelegen ist als in dem Zeugniss der

Schrift, welches ja aus derselben uranfänglichen Glaubenserfahrung hervorging. Man wird es einen circulus vitiosus nennen, wenn etwa zuerst die Unfähigkeit des natürlichen Menschen in den normalen sittlichen Bestand aus der Erfahrung der geistlichen Heilsmittel und ihrer Nothwendigkeit, hinterdrein aber diese Nothwendigkeit aus der Thatsache der natürlichen Unfähigkeit erwiesen wird. Das ist nun auch äusserlich angesehen und vom Standpunkt des natürlichen Urtheils aus betrachtet vollkommen richtig; für uns dagegen, die wir die Entstehung und Begründung der christlichen Gewissheit kennen, ist es eine ganz unverfängliche und wohlberechtigte Aussage, dass jene beiden Thatsachen des christlichen Glaubens sich gegenseitig stützen. Auf dem Wege, den Gott den Christen geführt hat, hingen die beiden Erfahrungen: „ohne mich könnt ihr Nichts thun“ (Joh. 15, 5), und, „ich vermag Alles durch den der mich mächtig macht“ (Phil. 4, 13) unlösbar zusammen. Und darauf, sie dem allgemeinmenschlichen Bewusstsein aufzunöthigen oder plausibel zu machen, haben wir schon längst verzichtet.

2. Wenn hierbei vorzugsweise der erstmalige Eintritt der christlich-sittlichen Lebensrichtung in Betracht kommt, da wir diesen zunächst darzustellen beabsichtigen, so wollen wir doch schon jetzt nicht unerwähnt lassen was später eigens zu begründen sein wird, dass jener Beginn des geistlich-sittlichen Lebens massgebend ist für dessen Fortbestand, und darum auch die Einwirkung seiner Factoren über den ganzen Verlauf dieses Lebens sich erstreckt. Auf confessionelle Differenzen, die ja freilich auch hier vorliegen, brauchen wir uns dabei um so weniger einzulassen, als auch die römische Lehre vom *meritum de condigno* zugesteht, dass die weitere sittliche Leistung des Christen auf der Basis der Leistung Christi sich erhebt, und dieses Zugeständniss für uns hier genügt. Ebendarum weil der Christ sein erstmaliges Gewordensein gänzlich auf die Kräfte jenseitigen göttlichen Lebens zurückzuführen genöthigt ist, wird er auf jedem Punkte seiner christlichen Entwickelung Dessen eingedenk sein, dass das „Vollbringen“ nicht minder wie das „Wollen“ (Phil. 2, 13) durch die fortdauernde Einwirkung jener Kräfte

bedingt sei. Wenn doch das Vollbringen der Natur der Sache gemäss nichts Anderes sein kann als der fortgesetzte, allen Hemmnissen gegenüber aufrechterhaltene Act des erstmaligen Wollens. Für das wissenschaftliche Verständniss wird diese Fortsetzung der erstmaligen Influenz um so leichter begreiflich sein, als hierbei jene Schwierigkeit wegfällt, welche der Erfassung des ersten Anfanges wahrhaft menschlichen, sittlich-freien, gottgemässen Lebens als eines von oben gewirkten, inmitten einer gottwidrigen Richtung zu Stande gekommenen, im Wege steht. Denn was dort vermisst wird oder doch vermisst werden könnte, der sittlich-nothwendige Anknüpfungspunkt im natürlichen Leben des Menschen, das ist für die weiteren Stadien der christlichen Entwickelung von selbst und auf alle Fälle vorhanden. Ists doch auch eine Erfahrung des Christen, die man als eine wenn nicht allgemeine so doch häufige und weitverbreitete bezeichnen darf, dass nach dem ersten Aufschwung bei der Bekehrung, nach dem Gefühl der Siegesfreudigkeit, wie es den principiellen Umschlag aus der abgöttlichen in die fürgöttliche Richtung begleitet, allmählich und bei Erschlaffung der natürlichen Lebensfactoren um so mehr das Gefühl der Leerheit und der Bedürftigkeit wiederkehrt: der Christ empfindet beim weiteren Fortgang und gegen das Ende seiner Christenlaufbahn die Nothwendigkeit, von höheren göttlichen Kräften getragen und gefördert zu werden, nicht minder, sondern wohl oft stärker.

3. Aber nun bleibt es doch dabei, dass dieses Leben, für dessen Fortgang nicht minder wie für dessen Beginn die Einwirkung der göttlichen Factoren als unerlässlich erscheint, das christlich-sittliche ist: ein Leben, dessen Grundcharakter in der freien persönlichen Selbstbestimmung besteht. Mag es immerhin sein, dass diese Selbstbestimmung der geistlichen Persönlichkeit durchaus auf einem Empfang beruht, wie ja Gleiches auch von der natürlich-menschlichen Freiheit gilt, so würde doch dem schlechthin an die Persönlichkeit und deren Selbstbestimmung geketteten Charakter des Sittlichen jedwede Art geistlichen Einflusses widerstreiten, welche nicht auf die Weckung persönlicher Selbstbethätigung hinzielte und deren Eigenart vorbehielte.

Hier schon, auch ehe wir noch in den Umkreis und Vollzug des des christlich-sittlichen Lebens eintreten, auf Grund unsrer bisherigen Voraussetzungen, haben wir jener Passivität entgegenzutreten, wie sie nicht selten aus überspanntem religiösen Interesse von der Mystik und dem Quietismus beliebt und empfohlen worden ist. Wir haben zu fordern, dass die Influenz der geistlichen Factoren, wie überragend und durchgreifend sie übrigens sein möge, den Bedingungen des persönlich-menschlichen Lebens congruent sei. Und das ist keine willkürliche Forderung, etwa zunächst aus wissenschaftlichem Interesse, einer Theorie zu Liebe erhoben, sondern sie stammt unmittelbar aus dem christlich-sittlichen Bewusstsein, welches wir von Anfang an als unser Erkenntnissprincip bezeichneten. Es ist eine Forderung nur, weil eine Erfahrung, entnommen den in jedwedem christlich-sittlichen Werden erlebten Vorgängen. Auch als Saulus auf dem Wege nach Damaskus niedergeworfen ward von der himmlischen Erscheinung, festgehalten mit übermächtiger Hand inmitten seines widergöttlichen Beginnens, da redet zu ihm die himmlische Stimme wie ein Mensch redet mit seinem Bruder: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“ (Act. 9, 4). Dieses „Warum“ wirft trotz der überwältigenden Erscheinung doch die Entscheidung hinein in sein persönliches Bewusstsein, in jene innere Werkstatt persönlicher Selbstbestimmung, woraus das Für oder Wider der menschlichen Bethätigung hervorgeht. Und das andere Wort „schwer ists dir, wider den Stachel zu löcken“ (Act. 26, 14), will doch gar nicht die dem Saul widerfahrende Bemeisterung als eine physische, insofern unwiderstehliche bezeichnen, sondern sie betont nur in bildlicher Form das übermächtige Motiv, welches kraft der dadurch bedingten Selbstentscheidung die Umkehr von dem bisherigen Lebenswege herbeiführen wird. Denn nachdem Paulus dem König Agrippa von den weiteren Worten, welche damals behufs seiner Auswahl und Sendung an ihn ergangen seien, berichtet, fährt er fort: „Darum, o König Agrippa, war ich nicht ungehorsam der himmlischen Erscheinung“ (26, 19) — er hat den Gehorsam geleistet auf Grund seiner freien, wenn gleich göttlich motivirten Selbstbestimmung. Was bei dieser gewalt-

samsten aller Bekehrungen, bei dieser *vocatio immediata*, wie unsre Alten sie nannten, nicht beseitigt war, das Reden der bekehrenden Gottesstimme mit dem Menschen nach Menschenweise (vgl. 2 Sam. 7, 19), das wird umsoweniger vermisst werden bei den regulären und mittelbaren Berufungen, wie sie den Anfang jedwedes Christenlebens bezeichnen. Wie deutlich immer dem Christen beim Rückblick auf den Beginn seines geistlichen Werdens die Thatsache vor Augen stehen möge: „Du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen; du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen“ (Jer. 20, 7), so verknüpft sich doch damit das Bewusstsein, dass all diese übermächtigen Gnadenzüge unter Bedingungen sich an ihm realisirt haben, wie sie der Natur des menschlichen Personlebens und der Eigenart menschlicher Perception entsprechen. Wir wollen uns doch nicht wundern, dass von den Zeiten des Paradieses an, wo beim Hauch der Abendkühle die Protoplasten das Wandeln Jahve-Elohims im Garten vernahmen (Gen. 3, 8), alle Communication Gottes mit dem Menschen sich einkleidet in Menschenform und Menschenweise, und dass es darum recht thöricht wäre, dies Anthropoeidische der göttlichen Offenbarung und Influenz im Interesse „reinerer Gotteserkenntniss“ beseitigen zu wollen. Nicht die Gottesferne entspricht der ursprünglichen Anlage des Menschen sondern die Gottesnähe; nur in dem Masse als der Mensch gottwidrig wird, erweitert sich die Kluft, die Gott von ihm trennt, und verstärkt sich die Disparatheit seines Wirkens. Wo immer daher Gott in einem natürlichen Menschen das Band wiederanknüpfen will, welches dieser von sich aus zerrissen, das Band der thatsächlichen und willentlichen Gemeinschaft mit Gott, da fasst sich die unendliche Gotteskraft in eine dem Menschen adäquate Form, unbeschadet ihres wirklich- und vollgöttlichen Gehaltes: wie man ein schwaches Kind hebt und trägt nicht nach dem Masse eigner Kraft, sondern mit Rücksicht auf dessen Schwachheit — „auf der Seite werdet ihr getragen werden und auf Knieen geliebkost; ich will euch trösten wie einen seine Mutter tröstet“ (Jes. 66, 12, 13).

§. 14. Die Thatsache, dass nach Menschenweise und unter den Bedingungen menschlicher Perception die göttlichen Heilskräfte das christlich-sittliche Werden begründen, weist zurück auf die andere, unlösbar damit verbundene, dass diese Heilskräfte insgesammt beschlossen sind in der gottmenschlichen Person des Erlösers und dass die christlich-sittliche Erneuerung nur im Lebenszusammenhange mit ihm sich verwirklicht. Jene dogmatischen Sätze von dem Ineinander des Göttlichen und des Menschlichen in der Person und in den Erlöserfunctionen Christi erweisen hier ihre Wichtigkeit für den Anfang und Fortgang des christlich-sittlichen Werdens; denn alles dieses will nur als Ausgestaltung und Ausprägung des in Christo, dem andern Adam, principiell Gesetzten gefasst sein. Hierin beruht die Urbildlichkeit der Person und des Lebens Christi für den aus ihm erwachsenden, darum ihm nachbildlichen Menschen Gottes, sei es der Gemeinde sei es des Einzelnen; die Vorbildlichkeit Jesu kann nur auf Grund jener Urbildlichkeit in ihrer ethischen Bedeutung gewürdigt werden.

1. Ein Thatbestand war es, den wir bisher rein als solchen in Betracht gezogen haben, die göttliche Substanz und die menschliche Form der Heilsmittel, wodurch in dem natürlichen Menschen das neue geistliche Leben zu Stande kommt. Wir durften diesen Thatbestand für sich fixiren etwa mit demselben Rechte, mit welchem in dem System der christlichen Gewissheit die Thatsache der Schuldfreiheit für sich fixirt wurde, unbeschadet des von da aus zu vollziehenden Rückganges zu dem Mittler und Versöhner, auf dessen Leistung diese Thatsache beruht. Aber allerdings ist jener Thatbestand für die Erfahrung und das Glaubensbewusstsein des Christen nur vorhanden im Zusammenhange mit der Person Christi des gottmenschlichen Erlösers, auf welchen der Christ sowohl das Dasein wie die Beschaffenheit der geistlichen Heilsmittel zurückführt. Mag die Person Christi mit ihrem Ineinander des Göttlichen und des Menschlichen, mit

ihrer Verflechtung des Endlichen und des Unendlichen, des Zeitlichen und des Ewigen nach der andern Seite das schwerste Problem des christlichen Denkens sein und bleiben, so ist sie dagegen hier, zum Verständniss der oben charakterisirten Thatsache, vielmehr des Räthsels Lösung, indem sie uns begreifen oder doch ahnen lehrt, wie jene göttlichen Kräfte gerade in einer so menschenartigen, Menschen zugänglichen Form an uns herankommen. Denn das ist doch die fundamentalste und principiellste Aussage des auf die sittliche Erneuerung bezogenen Christenbewusstseins, dass nur durch Christum und von Christo aus derjenige Lebensbestand sich verwirkliche, dessen Ausgestaltung und Vollendung die wesentliche Arbeit und das letzte Ziel des Christenwandels ist; und wenn nun der Christ einerseits die Art der Heilsmittel als solche erfährt, wie sie oben charakterisirt wurde, und andrerseits in Christo den Gottmenschen erkennt, in welchem die denkbar innigste Gemeinschaft des Göttlichen und des Menschlichen realisirt worden ist, so leuchtet ein, wie jenes durch dieses seine Lösung und Deutung erhält. Auch ists nicht an Dem, wie es vielleicht dem äusserlich kritisirenden Verstande erscheinen könnte, dass das Christenbewusstsein nur darum „consequenter Weise“ gottmenschlichen Charakter der Heilsmittel annehme, weil es an Christum als Gottmenschen glaube; sondern so verhält sichs, dass, subjectiv angesehen, der Glaube um der geistlichen Einwirkung willen, deren er innegeworden und inne wird, solch einen gottmenschlichen Ausgangspunkt jener Einwirkung setzen muss, und dass, objectiv betrachtet, die Einwirkung eben diese ist, weil sie principiell von Christo dem Gottmenschen ausgeht.

2. Vielleicht dürfte von hier aus ein günstigeres Licht auf jene Lehre der Dogmatik fallen, welche neuerdings öfter, auch von kirchlich gesinnten Theologen, als eine mehr nur theoretische angesehen und wegen ihrer unläugbaren wissenschaftlichen Schwächen so oder anders herabgesetzt worden ist, auf die Lehre von der *communicatio idiomatum.* Bei der durchaus praktischen Richtung unsrer älteren evangelischen Theologie, zumal jener des 16. Jhh., wäre es unbegreiflich, dass diese Lehre in das Be-

kenntniss der Kirche aufgenommen und mit solchem Eifer bearbeitet worden ist, wenn nicht deutliche Beziehungen auf das Christenleben selbst darin sich nachweisen liessen. Durch alle drei *genera* jener wunderlichen Eintheilung zieht sich die gleiche Intention, das Göttliche der Person Christi in eine Form sich kleiden und in einer Weise sich auswirken zu lassen, welche die unlösbare Verbindung desselben mit dem Menschlichen zur Darstellung bringt; und am Unmittelbarsten tritt die praktische Tendenz bei dem *genus apotelesmaticum* zu Tage. Freilich darf man um diese praktische Beziehung des Dogmas zu würdigen nicht eine Karikatur daraus machen, indem man den Gottessohn als wesentlich identisch setzt mit dem Menschensohn oder die „religiöse Beurtheilung Christi als Sohnes Gottes“ der thatsächlichen Läugnung seiner Gottessohnschaft zu Grunde legt. Es handelt sich um ein göttliches Subject, von welchem die Heilswirkungen ausgehen, nicht um ein solches, welches, an sich und seinem Wesen nach menschlich, „für seine Gemeinde Gott geworden“ — eine die Grundlagen des christlichen Glaubens zersprengende Vorstellung; und von diesem wesentlich göttlichen Subject, nicht von einem Menschen, der „den Weltzweck Gottes zu seinem eignen gemacht“, erfährt der Christ göttlich-regenerirende Heilswirkungen, so zwar dass dieselben zugleich menschlichen Charakter an sich tragen, in Menschenweise, nämlich in persönlich-menschlicher Auswirkung, an ihn ergehen. Nun kann es ja hier nicht unsre Absicht sein, auf jene dogmatischen Erörterungen zurückzugreifen, welche in der Lehre von der Person Christi des Gottmenschen über diesen Punkt gepflogen worden sind; lediglich in Erinnerung bringen wollten wir, wie eng das Band ist, welches jene scheinbar nur dogmatischen, vielfach als dürrscholastisch erachteten Lehrsätze mit dem christlich-sittlichen Leben verbindet, und hinzufügen wollen wir, dass darin die Probe für den wirklich dogmatischen, dem thatsächlichen christlichen Glauben entstammenden Charakter jener Lehrsätze gelegen ist, wenn auf allen Punkten die ethische Bedeutung und Tragweite derselben sich nachweisen lässt. Diese ethische Bedeutung aber wird sich uns am Bequemsten erschliessen, wenn wir hier alles von Christo

als dem principiellen Ursächer des christlich-sittlichen Werdens Auszusagende unter dem Gesichtspunkte des Urbildes Christi zusammenfassen, zumal diese Seite seiner gottmenschlichen Persönlichkeit in dem System der christlichen Wahrheit nicht näher zum Ausdruck gekommen ist. Soweit wir der Herübernahme dogmatischen Stoffes bei diesem Anlass wirklich bedürfen, wird dieselbe unter jenen neuen Gesichtspunkt sich einordnen, wogegen das eigenthümlich Ethische der Betrachtung gerade in der Betonung der Urbildlichkeit des gottmenschlichen Erlösers enthalten ist.

3. Die Urbildlichheit Christi des andern Adams ist der entsprechende Ausdruck für die Glaubensthatsache, dass alle charakteristischen Merkmale des Christenstandes und Christenlebens principiell in Christo gesetzt seien, mithin in ihrer geschichtlichen Realisation nur als Auswirkungen jener principiellen Setzung begriffen werden können. Wir bezeichnen damit zunächst nichts Anderes als was in dem schriftgemässen Ausdruck des andern, des letzten Adam vorliegt, wenn doch damit Christus geistlicher Weise in das gleiche Verhältniss zu der von ihm bedingten Menschheit gesetzt wird wie der erste Adam natürlicher Weise. Unter allen Umständen, wie sehr immer der Ausdruck genauerer Deutung bedürftig sei, ist damit die Vorstellung ausgeschlossen, dass Christus nur als Lehrer und Prediger unter seinem Volke und für die Menschheit aufgetreten sei, um durch seine Einwirkung, Wort und Beispiel, die schöpfungsmässig dem Menschen verliehenen Kräfte zur Entfaltung und Vollendung zu bringen. Vielmehr geistliche Zeugungskräfte sind es, welche mit Christo dem andern Adam in diese Welt eingetreten, ein Neues in ihr setzend als Nachbild und Abbild des Stammvaters, von dem sie ausgehen. Hier liegt das Entscheidende der christlichen Lebensauffassung, das man uns nicht durch Anklage auf Mystik verhüllen soll. Gewiss erfolgt die Auswirkung jener Zeugungskräfte auf historischem Wege, zugleich mit der geschichtlichen Fortpflanzung und Erneuerung des Bildes Christi; aber wer unter Verweisung auf diesen historischen Zusammenhang uns den Geistesstrom verkümmern wollte, der durch jene natürlichen Mittel-

glieder hindurchgeht, oder wer aus Furcht vor Mystik der unmittelbaren Versenkung des Christen in den ihm gegenwärtigen Christus wehren wollte, der würde damit beweisen, dass er von dem christlichen Leben und dessen tiefverborgenen Quellen wenig verstünde. Auch wäre es ein übler Ruhm für unsre evangelische Kirche, wenn wir solch unmittelbare Hingabe an Christus etwa dem Mittelalter überlassen und uns berühmen wollten, darüber hinaus zu höherer Stufe christlicher Vollkommenheit fortgeschritten zu sein. Alle Welterfüllung und Weltdurchdringung hat nach dem Urtheil des evangelischen Christen nur dann einen Werth, wenn sie Ausdruck der Vereinigung mit Christo ist. Aber wenn nun auch dieses Kinderwahrheiten des evangelischen Glaubens sind, hinsichtlich deren wir uns in gewissem Masse der Zusammenstimmung der verschiedenen christlichen Confessionen erfreuen dürfen, so bleiben doch dabei eine Reihe von Fragen unerledigt, die sich auf jene Gemeinschaft und Theilhaberschaft an Christo beziehen und deren Beantwortung das Wesen der Urbildlichkeit Christi erst vollständig erschliesst. Vor Allem diese: wie das Gewordensein aus der Fülle Christi, das Leben aus der Vereinigung mit ihm als nachbildliche Neusetzung sich zusammenschliesse mit der Auswirkung des physischen Lebens, welche auf Grund des Zusammenhanges mit dem ersten Adam Statt findet. Und dann: wie denn mit jener Urbildlichkeit Christi sich vertrage die Glaubensthatsache, dass Christus vermöge seiner Gottmenschheit in einer Höhe über uns steht, welche unsre Nachbildlichkeit und Ebenbildlichkeit mit ihm wesentlich beschränkt. Nun weist uns die erstere Frage auf die Glaubensthatsache zurück, dass der Mensch auch schon als creatürlicher in einem Verhältniss zu dem Sohne Gottes steht, vermöge dessen wir nicht bloss im Allgemeinen von einer Gottesebenbildlichkeit des Menschen, sondern speciell von diesem als persönlichem Nachbild des Sohnes zu reden haben (vgl. System der christl. Wahrh. §. 21, 5). Es ist wahr, dass der Sohn Gottes das Urbild des Menschen ist, und wir heben diese Wahrheit gerade auch deswegen so energisch hervor, um der thörichten Rede ihren Halt zu entziehen, dass Gottes- und Menschensohn wesensidentisch

seien. Das selbstmächtige Insichsein des Menschen, kraft dessen er sowohl Gott wie die von ihm geschaffene Welt für sich zu setzen gleichwie sich von ihnen bewusst zu unterscheiden vermag, ist und sollte sein ein creatürliches Abbild jener göttlichen Absolutheit und Bedingtheit, vermöge deren der Sohn die urbildliche Doxa des Vaters und die abbildliche Herrlichkeit der Welt in sich zusammenfasst, jene als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, diese als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, in welchem und zu welchem Alles im Himmel und auf Erden geschaffen ward (Col. 1, 15). Der Mensch sollte und konnte seine Bestimmung nur erfüllen, indem er die göttliche Doxa creatürlicher Weise in sich abspiegelte und alle Doxa der Welt in sich wie in einem Brennpunkte zusammenfasste: Alles ist unser, wir aber sind Christi (1 Cor. 3, 21, 23). Demgemäss wird es nun wohl verständlich, dafs die Geburt aus dem anderen Adam als dem Erlöser, diese Verwirklichung seiner Urbildlichkeit, die schöpfungsmässige Bestimmtheit des Menschen und deren Redintegration nicht aus- sondern einschliesst. Der urbildliche Gottmensch vereinigt ja in sich selbst, in seiner eignen Person, das göttliche Urbild und das menschliche Nachbild, und die Auswirkung der Erlösungspotenzen kann vermöge der *communicatio idiomatum* nur als eine solche gedacht werden, wobei principiell und causal ineinander ist was dann auch im Effect beieinander sein soll, die schöpfungsmässige und die erneuerte Ebenbildlichkeit mit dem Sohne. Ebendamit nun sind wir schon auf dem Wege zur Beantwortung der andern Frage, wie die Urbildlichkeit des Erlösers und die Abbildlichkeit der Erlösten sich vereinige mit jenem überragenden Charakter des Gottmenschen, der als solcher jedwede Gleiche mit dem Menschen ausschliesst. Für den einfältigen Christenglauben liegt vonvornherein Beides ineinander, das „gehe hinaus von mir“ und das „komme herein“; das Niedersinken vor der überragenden Hoheit des Gottessohnes und die Hingabe an den Heiland als unsern Bruder; die Hoffnung, dereinst zu stehen vor dem Throne Gottes und des Lammes, empfangend die von dort her strahlende Herrlichkeit (vgl. Apoc. 21, 22—24), und die Zuversicht, gleichgestaltet zu werden mit dem Bilde des Sohnes (Rom. 8, 29), ver-

wandelt in das Bild seiner Doxa (2 Cor. 3, 18), nach Massgabe der hohenpriesterlichen Bitte des scheidenden Erlösers (Joh. 17, 24). Es kann gar nichts Oberflächlicheres und für den Glauben Letaleres geben, als diese Gegensätze dadurch aufzuheben, dass man den Gottessohn in den Menschensohn verwandelt oder das Wesen des Ersteren in der völligen Hingabe dieses Menschen an den Weltzweck Gottes finden will. Die Gegensätze sind principiell schon dadurch ausgeglichen, dass wir in Gott das Urbild haben, zu dessen Ebenbild wir geschaffen und bestimmt sind, wenn anders man nicht im Ueberschwang knabenhafter Weisheit sich dazu entschliessen will, diesen uranfänglichen Adelsbrief der Menschheit zu zerreissen; und dass wir um deswillen auch zur Nachahmung Gottes, als dessen geliebte Kinder (Eph. 5, 1), aufgefordert werden, ohne dass etwa hier bloss von einzelnen Seiten und Beziehungen Gottes die Rede wäre. Ebendarum, sagen wir, ist Christus unser Urbild, weil er kraft seiner wesentlich göttlichen Natur und ihrer persönlichen Gemeinschaft mit der menschlichen Sünde und Tod überwältigend regenerativer Weise die geistlichen Zeugungskräfte behufs Herstellung einer ihm nachbildlichen Menschheit ausströmen lässt. Was bei dem ersten Adam, der zu einer *ψυχὴ ζῶσα* geworden, zum Zwecke der Urbildlichkeit nicht erforderlich war, da es für deren Vollzug nur der natürlich menschlichen Zeugung bedurfte, das war unumgänglich bei dem *εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* gewordenen letzten Adam (1 Cor. 15, 45), dem *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* (v. 47), das persönliche Ineinander göttlicher und menschlicher Natur.

4. Indem wir die Urbildlichkeit Christi von dem principiellen Ausgangspunkte, bei dem wir bis jetzt verweilten, weiter nach Seiten ihrer Durchführung in den Christen verfolgen und damit näher an die Vorbildlichkeit Christi heranrücken, haben wir vor Allem jener mechanischen Gleichsetzung zu wehren, womit man die Dinge verwirrt und ohne Noth Schwierigkeiten bereitet. Die Wirkung der Urbildlichkeit Christi und damit die Abbildlichkeit der Christen kann nicht darin bestehen, dass einem Jeden von uns durch ihn gegeben würde zu thun und zu reden, wie „wenn er Christus wär'“, oder umgekehrt, dass wir in allen Lagen

unsres Lebens dasjenige Lebensbild zu verwirklichen hätten, wie in gleicher Lage Christus es ausgeprägt habe. Christus hat uns erlöst vom Zorne Gottes, vom Tod und von der Gewalt des Teufels, nicht damit wir nun auch Erlöser würden wie er, sondern damit wir als Erlöste uns wissen und gebaren; ebendarum hat ers gethan, weil wirs nicht thun konnten und dass wirs nicht zu thun brauchten. Andrerseits würde man recht bald zu Ende kommen, wollte man die Urbildlichkeit Christi in äusserlicher Weise auf all die Verhältnisse und Situationen beziehen, in denen der Christ das Bild Christi darzuleben und auszuprägen hat. Er hat weder das Urbild eines Familienvaters noch das eines Staatsmanns noch das eines Künstlers in sich verwirklicht, wie das eigentlich die Consequenz jener verkehrten Auffassung der Urbildlichkeit Christi ist, wornach man in ihm den Complex und den Gipfel alles wirklich und wahrhaft Menschlichen erkennen will. Hier liegt zugleich die Verwechselung und Ineinandermischung des Doppelten vor, was schöpfungsmässig der Mensch von dem Sohne und was erlösungsmässig der Christ von dem Gottmenschen empfangen hat und empfängt. Gewiss stammen alle menschlichen Gaben, in denen die Menschheitsidee individuell wie social zur Erscheinung kommt, aus dem göttlichen Urbilde, gleichwie überhaupt alles creatürlich Schöne und Gute sein Prototyp und seinen Urquell in Gott hat. Aber auch da ist es doch nicht das Endliche als solches, worin wir das Abbildliche zu erkennen haben, sondern die göttlichen Ideen und Gedanken sinds, welche allenthalben in dem Endlichen und mit demselben hervortreten. Indem wir nun Christum den Erlöser als Urbild setzen, ist ja freilich diejenige Urbildlichkeit darin aufgehoben, welche ihm als Sohne Gottes an sich zusteht; aber diese doch nur als Voraussetzung, nach Massgabe Dessen, dass es natürliche Menschen sind, in denen das Urbild des Erlösers sich realisiren soll. Und diese Voraussetzung will allerdings im Sinne behalten sein, damit man alle Momente beisammen habe, woraus die Beschaffenheit des Nachbildes im Verhältniss zum Urbilde sich erklärt. Indessen steht hier die Urbildlichkeit des Erlösers als solchen zunächst in Frage, und bei dieser haben wir auf jene

zwiefache Selbstbestimmung zu achten, wie sie Christus unter der Bedingtheit der eingetretenen Sünde Gotte gegenüber wie der Welt gegenüber in Vollzug setzt. In sich als der andere Adam die Menschheit recapitulirend vollbringt er Gotte gegenüber jene Selbsthingabe unter den göttlichen Willen, welche an sich dem Menschen geordnet unter der Bedingtheit der Sünde den Charakter der Sühne annimmt; und vollzieht er der Welt gegenüber jene Bemeisterung der creatürlichen Mächte, welche an sich eine Forderung an den Menschen unter der Bedingtheit der Sünde zur unentwegten Ausdauer, zum ungebrochenen Widerstand gegen die feindlichen Potenzen dieser Welt sich gestaltet. Alles dieses was er geleistet hat und was in ihm vorhanden ist, ergiesst sich von ihm aus, nach Massgabe persönlicher Influenz und Hinnahme, in die hiefür von Gott erhaltene natürliche Menschheit, damit nun auf Grund solch vollbrachter, in dieser Art von Niemand zu wiederholender Leistung die Selbsthingabe an Gott und die Bemeisterung der Welt, ebenfalls unter der Bedingtheit der Sünde, nachbildlich realisirt werde. Als Erlöste und Versöhnte geben wir uns hin an den göttlichen Willen, suchen wir kein höheres Gut als die Gemeinschaft mit Gott, lassen uns ihm, auch wenn der Gegendruck wider die Sünde der Welt uns dabei zu Gefühle kommt; und als eben solche haben wir die Macht empfangen und eignen uns dieselbe immer aufs Neue an, diejenige Herrscherstellung der Welt, auch der sündigen Welt und ihren Anfechtungen gegenüber zu behaupten, welche unsrer ursprünglichen Ausrüstung und Bestimmung entspricht. Dass wir in solch doppelter Beziehung in allen Lagen und Verhältnissen das von Christo Erworbene und von ihm Empfangene bethätigen, darin besteht unsre Nachbildlichkeit in ihrer Bedingtheit von ihm als dem Urbilde. In diesem Sinne gilt es in der That, was der Apostel von den Christen wünscht und erwartet, ein „Gestaltgewinnen Christi in uns“ (Gal. 4, 19), ein „Gleichgestaltetwerden mit seinem Bilde“ (Rom. 8, 29), ein „Verwandeltwerden in dasselbige Bild“ (2 Cor. 3, 18). Nämlich gleichwie wir bisher getragen haben das Bild des Irdischen, des ersten Adam, indem all unser Wesen, wie individuell und mannigfaltig

immer, dessen Grundbestimmtheit aufzeigte und verwirklichte, so werden wir nun auch tragen das Bild des Himmlischen, des zweiten Adam, insofern unser ganzes Leben, wie verschieden immer und eigenthümlich, doch seinem letzten Grunde und Motive nach nur eine Auswirkung der Lebensrichtung ist und sein will, die wir von Christo überkommen haben (vgl. 1 Cor. 15, 49). Und damit rücken wir nun doch wieder mit dem Nachbild näher heran an den Typus des Urbildes, nachdem wir zuvor der falschen Gleichsetzung und Vereinerleiung gewehrt haben. Christus selbst gleichwie sein Lebensgang sind typisch für seine Gemeinde, die sein des Hauptes Leib, die von ihm geworbene, zu einer gleichsam ehelichen Gemeinschaft mit ihm verbundene Braut ist. So muss sich Das freilich in ihr, in ihren Erfahrungen wie in ihren Bethätigungen, wiederspiegeln was urbildlich in Christo gesetzt war: gleich ihm steht sie zeugend von der Wahrheit Gottes der Welt gegenüber und wird von der Welt verschmäht und verfolgt (Joh. 15, 20 u. a.); ihm nach trägt sie das Kreuz bis zur äussersten Leidenstiefe, um von da in wunderbarer Weise zum Siege emporgehoben zu werden (Mtth. 24, 21 ff.; Joh. 12, 32; 2 Tim. 2, 11, 12 u. a.). Und was von der Gemeinde Jesu, das gilt in seiner Weise auch von den einzelnen Christen, insonderheit von Denen, welche das Amt der Versöhnung als ihren speciellen Beruf überkommen haben: „ich erfülle meinerseits“, sagt Paulus (Col. 1, 24), „das Uebrige der Drangsale Christi an meinem Fleische für seinen Leib, welches ist die Gemeinde“ — eine Completirung, die sich darnach bemisst, dass es Leiden Christi des Hauptes sind, die seine Glieder zu erdulden haben, als in denen gewissermassen sein eignes Leben in dieser Welt sich fortsetzt.

5. Erst von dem Verständniss dieser Urbildlichkeit Christi aus gewinnen wir den Einblick in seine Vorbildlichkeit, die ja, weil aus der ersteren abfolgend und verschiedentlich in der Schrift hervorgehoben, an diesem Orte nicht übergangen werden darf. Denn der Missbrauch, welcher namentlich in der rationalistischen Zeit mit dem Vorbild Christi getrieben wurde, indem man dieses und seine Lehre als letzte Ueberreste des ehemaligen Glaubensbesitzes festhielt und deshalb um so stärker betonte, soll uns

doch nicht, wie wohl kirchlicherseits hie und da geschehen, zu der entgegengesetzten Einseitigkeit hintreiben, dass wir die Bedeutung des Vorbildes Christi für das christlich-sittliche Leben unterschätzen. Christus hat uns ein Vorbild gelassen, damit wir nachfolgen seinen Fusstapfen (1 Petr. 2, 21): das gilt nicht bloss, wie es dort zunächst gemeint ist, von dem Vorbild des unschuldigen und geduldigen Leidens, sondern es gilt allgemein; wie ja Christus selbst sein demüthiges, durch die Fusswaschung versinnbildetes Dienen seinen Jüngern als Vorbild hinstellt (Joh. 13, 15) und Paulus gerade diejenige That Christi, welche oberflächlich betrachtet jedwede Nachahmung ausschliesst, die Hingabe seiner Gottesgestalt und Gottgleichheit in Menschengleiche und Knechtsgestalt (Phil. 2, 5 ff.), den Christen zu Philippi als höchstes Muster jener selbstlosen Liebe vorhält, die er so eben von ihnen gefordert hatte. Wo immer von der Nachfolge Christi in der Schrift die Rede ist, sei es nun allgemein (Joh. 12, 26), sei es in dem speciellen Sinne der Nachfolge mit und unter dem Kreuz (vgl. Mtth. 10, 38; 16, 24), da erscheint Christus als Vorbild und Vorgänger, auf den wir hinzuschauen (vgl. auch Hebr. 12, 2), dessen Beispiel wir nachzuahmen haben. Von Gewicht ist für uns dieses thatsächliche Muster christlichen Verhaltens zunächst im Gegensatze zu jenem Wahne des „idealen Christus", wie er im Gefolge der rationalistischen Verkehrung und Einseitigkeit und dann neuerdings wiederholt hervorgetreten. „Was Christus ausser Dir gewesen, schrieb Jakobi einmal an Claudius, ob Deinem Begriffe in Wirklichkeit entsprechend oder nicht entsprechend, ja ob nur in dieser je vorhanden, ist in Absicht der w e s e n t l i c h e n Wahrheit Deiner Vorstellung oder der Eigenschaft der daraus entspringenden Gesinnung gleichgiltig." Denn das Wesentliche bei der Sache ist „die Idee", und „nur der Geist macht lebendig", nämlich eben die in uns seiende Idee. Aehnlich klingt jene neuerliche Version, dass es sich bei der Frage nach der religiösen und sittlichen Vollkommenheit Christi nicht um eine „geschichtlich nachweisbare Sündlosigkeit" handele (H. Schultz), — eine „zweifelhafte, ja aussichtslose Untersuchung". Die „religiös-sittliche Vollkommenheit", wie sie der Glaube an „die Gottheit"

Christi voraussetzt, sei „keine geschichtliche Behauptung“ sondern „ein Glaubensurtheil“; „einzigartig vollkommen“ war Jesus — und wir wollen hoffen, dass wenigstens diesem Glaubensurtheil die geschichtliche Nachweisbarkeit nicht fehle — insofern und weil er „den höchsten Willen Gottes als den seinen eignen Lebensberuf bestimmenden verstand und ihm sein ganzes natürliches Leben als Stoff unterordnete“. Diese Vorstellung von der Vorbildlichkeit Christi ist schon auf dem Wege nach der Setzung des „idealen Christus“ und widerspricht der Schrift, welche die thatsächliche Sündlosigkeit Christi gleichwie als Vorbedingung seines Erlösungswerkes (2 Cor. 5, 21) so auch als Wesensmoment seiner Vorbildlichkeit (1 Pet. 2, 22) bezeichnet. Wir befestigen keine Kluft zwischen dem Glaubensurtheil und dem historischen Urtheil; sondern weil Christus der sündlos vollkommene Erlöser war, darum hat er die Wirkung des Glaubens in uns hervorgebracht, und umgekehrt diese Glaubenswirkung involvirt für uns die Thatsache seiner sündlosen Vollkommenheit. Es ist schon im Verkehre der Menschen unter einander etwas ungleich Wirksameres, ein thatsächliches, leibhaftes Vorbild zu besitzen, als einem nur in uns lebenden Ideal nachzustreben, selbst wenn jenes hinter diesem an Vollkommenheit zurückstünde. Aber allerdings hat diese Wirksamkeit immer zur Voraussetzung eine gewisse Gleichartigkeit der Kräfte und der Begabung, vermöge deren man sich im Stande fühlt, dem Vorbilde nachzueifern. Denn das Vorbild als solches verleiht Nichts, sondern fordert, ist insofern Verkörperung, Veranschaulichung des Gesetzes. Nur darin thut es mehr als das fordernde und treibende Gesetz, dass es uns die Möglichkeit seiner Erfüllung thatsächlich vor Augen stellt; aber freilich bloss unter der Voraussetzung der vorhin erwähnten Gleichartigkeit. Wo diese fehlt, wo die Kluft zwischen Vorbild und Nachbild zu gross ist, da wirkt das Muster nicht erhebend, nach sich ziehend, sondern entmuthigend, niederdrückend. Darum involvirt die rationalistische Betonung der Vorbildlichkeit Christi eine total andere anthropologische Basis als von welcher Schrift und Kirche ausgeht; und für uns, die wir den Abstand zwischen dem natürlichen Menschen und dem sündlosen Gott-

menschen uns nicht verhehlen, beruht die Möglichkeit, diesen gleichwohl als vorbildlich festzuhalten, auf der Grundlage seiner Urbildlichkeit. Denn so erst wird die Gleichartigkeit ermöglicht, ohne welche das Vorbild Christi für uns unwirksam sein würde: das Vorbild fordert von uns nur in dem Masse als das Urbild uns schenkt. Aus ihm unserm andern Adam herausgezeugt nehmen wir stetig aus seiner Fülle Gnade um Gnade, Licht und Leben; und da dieses kein physischer, sondern ein geistlich-sittlicher Process ist, so geschieht es nach Massgabe derjenigen persönlichen Selbstbestimmung, die auf Grund der urbildlichen Influenz das Vorbild Christi zu verwirklichen sucht.

6. Man sieht also, dass die Wirksamkeit des Vorbildes Christi immer erst eintreten kann, nachdem durch Auswirkung des Urbildes wir in den Lebensprocess hineingezogen worden sind, der das christlich-sittliche Werden constituirt. Für den ausserhalb dieses Processes Stehenden müsste die Hinstellung jenes Vorbildes entweder die Folge haben, dass er daran verzweifelt ihm jemals gleichgestaltet zu werden, oder aber, wo die sittliche Stumpfheit gesteigert ist, dass er dies Bild als ein unreales, als blosses Phantasiebild betrachtet und sich dadurch die Beschämung vor ihm erspart. Da kommen dann jene Biographen Jesu, welche sich bemühen, Jesum auf das Niveau der gemeinen Menschheit herabzuziehen, oder doch in die Reihe jener genialen Naturen, jener „Helden“, welche zuletzt durch Ueberstürzung zu Grunde gehen; wenn nicht schlüsslich, beim Mangel alles religiösen Interesses, man von diesem „religiösen Genie“, das nunmehr zum religiösen Schwärmer degradirt ist, sich gleichgiltig abwendet. Bei dem Christen, der von dem Auge Christi getroffen an dem Angesichte Christi, an dieser einzig heiligen Menschengestalt der Weltgeschichte hangt, ist es anders: die Vorbildlichkeit Christi wächst für ihn in dem Masse, als das Bild Christi sich in ihm ausprägt. Wenn wir in dem System der christlichen Wahrheit die meritorische Leistung Christi nicht zunächst in einzelnen Acten oder Widerfahrnissen, sondern in dem einheitlichen Erlöserleben des Herrn erkannten (II, S. 159 ff.), so werden wir nun auch, nachdem an sich mögliche Missverständ-

nisse durch die früheren Erörterungen abgeschnitten worden sind, die Vorbildlichkeit Christi durch sein ganzes menschliches Leben hindurchführen können. Wir dürfen unserer Jugend „die heilige Jugend Jesu“ vor Augen stellen, da er zunahm an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen (Luc. 2, 52), sein Vorbild in der Hingabe und Liebe zu Dem was seines Vaters war (Luc. 2, 49) und im Gehorsam gegen seine Aeltern (Luc. 2, 51). Wir dürfen als Männer aufblicken zu dem Muster zweifelloser Entschiedenheit, unentwegten Muthes, nie versagender Thatkraft, womit Jesus dem Berufe, den er auf sich genommen, bis zum letzten Momente seines Lebens treu blieb; und gleichzeitig zu jener constanten Innerlichkeit und Lebendigkeit seines Verhältnisses zum Vater, aus deren Stärke und Dauer allein jene nach Aussen wirkende Energie sich begreift. Wir werden uns vergegenwärtigen dürfen die zarte Liebe, welche Christus bis in den Tod hinein seiner Mutter beweist (Joh. 19, 26 u. 27), und die klare Festigkeit, womit er deren immerhin wohlgemeinte Einmischung in die Aufgaben seines Berufes zurückweist (Joh. 2, 4); womit er überhaupt die Stellung zu ihm und im Reiche Gottes unverworren und unbenachtheiligt will erhalten wissen von Verhältnissen und Pflichten der Verwandtenliebe (Mtth. 12, 46—50; Luc. 11, 27. 28; Mtth. 8, 22 u. a.). Wir werden bewundernd hinschauen zu jenem einzigartigen Ineinander von Activität und Receptivität, demüthiger Herablassung und herzlicher Freundlichkeit auf der einen, überragender Kraft und Hoheit auf der andren Seite, auf seine Leidensfähigkeit und Sterbensfreudigkeit, auf die Tiefe und Wahrheit seines Leidens und auf die thatkräftige unwandelbare Energie inmitten des Leidens. Sanftmüthig und von Herzen demüthig nennt und erweist sich derselbe, der gleichzeitig sich erhaben weiss über alle seine Mitmenschen, da nur ihm Alles übergeben ward von seinem Vater und nur ihm zusteht jenes wechselseitige einzigartige Erkennen des Vaters, kraft dessen alle Heilsoffenbarung durch ihn sich vermittelt (Mtth. 11, 25—30). So weich ist sein Gemüth, dass er Thränen vergiesst nicht bloss am Grabe des Lazarus, seines Freundes (Joh. 11, 35), sondern auch angesichts der unglücklichen Stadt,

deren Kinder er vergeblich gerufen und die das Aeusserste an Feindschaft ihm anthun sollte (Luc. 19, 41). Der Heilige Gottes scheut sich nicht, dort am Jakobsbrunnen dem leichtfertig-stumpfen Weibe mit ernstgeduldigem und hoheitsvollem Worte nachzugehen bis dahin, wo ihr das Auge sich öffnet für Den der mit ihr redet (Joh. 4, 4 ff.), und wartet ohne zurückzuschrecken seines Heilandsberufes, als die Sünderin mit ihren Küssen und Thränen seine Füsse berührte, (Luc. 7, 36 ff.) — er der auch nach seiner Auferstehung in unnahbarer Hoheit die Berührung der Maria von sich weist (Joh. 20, 17). Er ist zum Anstoss der Gerechten mit Sündern zu Tische gesessen und ist bei Zachäus eingekehrt, derselbe, der als Sohn Gottes sich bezeugte vor dem Hohenpriester, als König vor dem vornehmen heidnischen Richter, und der im Gefühl überragender Würde zu schweigen verstand vor diesem gleichwie vor Herodes. Er ist wie ein Wurm im Staube gelegen vor seinem Vater und hat ihn angefleht, ob es möglich sei, dass dieser Kelch von ihm genommen werde, und er geht dem Verräther und der Todesqual entgegen mit nie versagender Klarheit und Ruhe. Zu dem *Ecce Homo* schauen wir auf, diesem Bilde der tiefsten Erniedrigung, aus dem doch allwärts die Strahlen verborgener Herrlichkeit hervorbrechen. Er ist freilich kein Staatsmann gewesen und und kein Kriegsherr, konnte auch den Typus eines Künstlers nicht verwirklichen noch den eines Familienhauptes; denn alle diese Gaben und Bethätigungen sind relativer Art und charakterisiren nicht das Centrum, nicht den Werth des Menschen als solchen: aber eben von dem Mittelpunkte, von dem Höhepunkte aus, den er als unvergleichliches Vorbild des Menschenthums einnimmt, öffnet sich ihm der Blick für alle Seiten und Aeusserungen des Menschenlebens. Sein Auge liest in den geschichtlichen Ansätzen und Situationen der Gegenwart die Geschicke der Zukunft seines Volkes und sieht von Ferne schon die römischen Adler um die unglückliche Stadt sich sammeln; ihm erschliesst sich die Herrlichkeit und Schöne des Reiches der Natur und in der physisch-vergänglichen Erscheinung schaut er die Gleichnisse und Urbilder des Geistlichen und Ewigen; sein Ver-

hältniss zur Gemeinde, die er mit unwandelbarer Treue und Liebe sich verbunden, ist der Urtypus derjenigen Stellung, wie sie der Mann zum Weibe einnehmen soll (Eph. 5, 25 ff.); mit herzgewinnender Freundlichkeit hat er die Kinder zu sich bringen heissen und segnende Hände ihnen aufgelegt; er hat unter seinen Jüngern und unter dem Volke das ihm nachfolgte wie ein Hausvater gewaltet. Es ist wahr, was der anonyme Verfasser des englischen Werkes *Ecce Homo* von ihm sagt: das Ueberwältigende der Person Christi liege in der „unnachahmlichen Einheit", wozu bei ihm Eigenschaften des Menschenwesens, die sonst in Spannung und in Gegensatz zu einander stehen, innerlich verbunden sind. „Es war die Vereinigung von Gröfse und Selbstaufopferung, welche die Herzen gewann, die gewaltige Kraft gehalten in gewaltiger Beschränkung, die unaussprechliche Erniedrigung, das Kreuz Christi." (Nach der 6. Aufl. des Originals übers. Erl. 1867, S. 52). Wenn man recht zusieht, so reicht die Vorbildlichkeit Christi doch auch im Einzelnen weiter als es auf den ersten Anblick scheinen möchte; aber allerdings können wir sie immer nur festhalten auf Grund seiner Urbildlichkeit und indem wir uns als Erlöste von ihm als Erlöser unterscheiden.

§. 15. Die Gnadenmittel, welche die in der Person des gottmenschlichen Urbildes beschlossene Lebensfülle in Action setzen und communiciren, wollen hier lediglich nach der Seite betrachtet sein, wornach sie die ethische Selbstbestimmung des Christen begründen und vollenden. In diesem Sinne aber und innerhalb solcher Schranke haben sie für die Ethik um so mehr Bedeutung, als das gesammte sittliche Leben des Menschen Gottes von Anfang bis zu Ende im Gebrauche dieser Gnadenmittel verläuft. Die Wirksamkeit des h. Geistes hierbei ist eben diese, dass das urbildlich-menschliche Leben Christi behufs nachbildlich-freien Werdens dem Menschen mitgetheilt werde; und solche Ausströmung von sittlich-redintegrirenden Gotteskräften findet, wenngleich in verschiedenem Masse, überall Statt, wo sie zu persönlichem Besitz

und freier Verwerthung innerhalb des menschlichen Daseins aufgenommen worden sind. Aber diese insgesammt von dem Urbilde Christi ausgehenden Heilsmittel setzen allerdings für ihre Wirksamkeit, mithin auch für das Verständniss derselben, voraus die Thatsache, dass alle Weltregierung, soweit sie Gegenstand unseres Glaubens ist, auf die Herstellung einer Menschheit Gottes abzielt.

1. Christi des urbildlichen anderen Adams mussten wir um deswillen hier gedenken, weil das gesammte sittliche Leben des Christen ein Werden von ihm aus und zu ihm hin ist. Aber eben dieses geschieht in Folge einer Ausströmung geistlicher Lebenskräfte von Christo her, durch welche auf allen Punkten und in allen Stadien das christlich-sittliche Werden bedingt ist. Wir werden damit in die dogmatische Lehre von den Gnadenmitteln zurückversetzt, und wenn nun hier abermals die ursprüngliche Einheit der dogmatischen und der ethischen Wahrheit sowie die bleibende Verbindung derselben an den Tag tritt, so dürfen wir doch ebendeswegen an diesem Orte nach Massgabe des vorangestellten Urbildes Christi uns auf Hervorhebung derjenigen Seite der Gnadenmittel beschränken, welche mit der sittlichen Selbstbestimmung des Christen in unmittelbarer telischer Beziehung steht. Das wird eine um so entschiedenere und nothwendigere Ergänzung der dogmatischen Gnadenmittellehre sein, als dort mit vollem Recht immer zunächst das Verhältniss der Abhängigkeit in den Vordergrund gestellt wird, welches ja freilich die Grundlage aller sittlichen Activität bleibt, aber doch nur um deren Grundlage und Wurzel zu sein. Wir wollen uns hier nicht auf jene oft gehörte thörichte Rede einlassen, dass die evangelische Lehre von der Passivität des Menschen bei der Bekehrung, sowie von der Gerechtigkeit allein aus Gnaden durch den Glauben der sittlichen Activität Eintrag thue, oder, wie die neuste Version (Ritschls) lautet, dass die Rechtfertigung keine directe Beziehung zur Heiligung habe, nicht als Mittel für die Heiligung verstanden werden dürfe; aber wenn man von dem vollkommen richtigen Gedanken aus, dass die Rechtfertigung

überall bis zur Vollendung des Christen hin eine solche aus Gnaden und insofern ja freilich Selbstzweck ist, neuerdings (Philippi) geläugnet hat, dass alle Heilsveranstaltung Gottes, darum auch die Rechtfertigung nur darauf hinziele, den Menschen zur selbstthätigen und ausschliesslichen Setzung für Gott zurückzubringen, so wird es doch recht am Platze sein, die sittliche Erneuerung des Menschen, die freie und vollkommene Wiedereinfügung in die Gemeinschaft Gottes des höchsten Gutes gleichwie überall im christlichen Leben so schon hier bei den Gnadenmitteln als das Ziel zu betonen, ohne welches jener ganze Unterbau göttlicher Veranstaltungen und religiöser Zuständlichkeiten unverständlich und vergeblich wäre. Im Glauben sind wir zu Jesu gekommen, weil wir der Lebensgerechtigkeit, der Heiligung, ohne welche Niemand den Herrn sehen wird (Hebr. 12, 14), entbehren und nur durch seine Gerechtigkeit, die uns aus Gnaden zugerechnet wird, hoffen können unsre sittliche Vollendung, das freie schlechthinige Sein für Gott zu erreichen; und eben darum wollen wir es uns nicht nehmen lassen, die Gnadenmittel hier als Mittel persönlich-freier Rehabilitation, als Mittel anzusehen, durch welche, immer auf Grund gnädiger Communication der Erlöserfülle Christi, unser sittliches Selbstwerden bedingt ist.

2. Zu diesem Behufe wird es gut sein, vor Allem den supranaturalen Charakter der Gnadenmittel festzustellen. Wer uns auf Mittel sittlicher Restitution verweist, wie sie innerhalb der natürlichen Menschheit gelegen sind, mögen immerhin auch diese im letzten Grunde auf Gott, nämlich den Schöpfergott, zurückgehen, der täuscht sich und Andere über Das was er erreichen will: seine Heiligungsarbeit wird auf dem Niveau stehen bleiben, über welches wir eben emporgezogen werden müssen, sollen wir anders zum Ziele kommen. Der supranaturale Charakter jener Heilsmittel aber will gänzlich bemessen sein nach jenem der Person Christi unsres gottmenschlichen Urbildes: wer ihn zu einem ψιλὸς ἄνθρωπος degradirt, wenngleich zu einem Menschen, der gänzlich auf die Zwecke Gottes eingegangen wäre, zu einem solchen, der alle menschliche Vortrefflichkeit in sich vereinigte, der wird dann auch nothwendig bloss historisch-menschliche Mittel

gebrauchen, um dieses menschliche Urbild sittlich erneuernd wirken zu lassen; und umgekehrt, wer Dessen inne geworden ist, dass die Mittel geistlich-sittlicher Umwandlung natürlich-menschliche nicht waren, der wird damit zugleich des supranaturalen Charakters Christi des Urbildes überwiesen. Was die Jünger zu Christo heranzog und an Christum fesselte, das war die übermenschliche Kraft seiner Rede — denn „er redete wie ein Gewalthaber und nicht wie die Schriftgelehrten" (Mtth. 7, 29); und was sie in seiner Gemeinschaft empfingen, war so unvergleichlich, dass sie dadurch emporgehoben wurden über das Niveau des irdischen, zeitlichen Daseins — „zu wem sollen wir weggehen? Worte ewigen Lebens hast Du" (Joh. 6, 68). Auch die ausgesandten Häscher kehren zurück mit dem Bekenntniss: „Niemals hat ein Mensch so geredet wie dieser Mensch" (Joh. 7, 46). Und es ist hier kein Wesensunterschied zwischen der unmittelbaren Bezeugung Christi und jener mittelbaren, wie sie durch die Jünger in seinem Namen und in seinem Auftrag ergeht (Luc. 10, 16). Auch von deren Wort wird eine Durchbohrung des Herzens (Act. 2, 37), eine Zerschneidung der Herzen selbst im Falle des Widerspruches (Act. 7, 54), ein Oeffnen des Herzens bei den zum Glauben Verordneten (Act. 16, 14 vgl. 13, 48) ausgesagt, welches die Apostel berechtigte, dies ihr Zeugniss als Gotteswort von jedwedem Menschenwort zu unterscheiden (vgl. 1 Cor. 2, 4, 13; 1 Thess. 2, 13). Man muss sich doch bei dieser Gegenüberstellung und Entgegensetzung des Göttlichen und des Menschlichen Dessen bewusst bleiben, dass nach der Schrift auch alles natürliche Leben, mithin auch das natürliche Menschenwort durch Gottes Lebensodem, den immanenten Gottesgeist bedingt ist (vgl. Act. 17, 28); dass mithin, wenn in solcher Weise Gotteswort und Menschenwort von einander geschieden werden, dies auf jene sonderliche Gottesoffenbarung zurückweist, welche unterschieden von der natürlichen sich in Jesu Christo verwirklicht und vollendet hat. Darum ist es der in dem Apostel redende Christus, dessen Bewährung die Corinther suchen und die sie kraft der von ihm ausgehenden Machtwirksamkeit erfahren werden (2 Cor. 13, 3); und wiederum fasst der Apostel das Sein

der Gemeinde im Glauben und das Sein Christi in ihnen so zusammen (2 Cor. 13, 6), dass die Bewährtheit des Christen von solcher Immanenz Christi abhängig erscheint. Es ist die Wahrheit des Apostelthums (vgl. 2 Cor. 12, 11), welche in dem Ersteren, die Wahrheit des Christenthums, die in dem Anderen sich kundgiebt. So gewiss das Reich Gottes darin sich vollendet, dass das Reich der Welt unsres Herrn und seines Christus wird (Apoc. 11, 15), daher denn auch alle Bethätigung der Reichsgenossen auf diese Bearbeitung des Weltreichs mittelst der Heilskräfte hinzielen muss, so ist doch, wie der Apostel sagt (Rom. 14, 17), das Reich Gottes „Gerechtigkeit und Friede und Freude im h. Geist" — wäre es nicht dieses zunächst, so würde es jenes nicht leisten. Wir dürfen es demgemäss als eine Gemeinerfahrung der Christenheit bezeichnen, dass in den Einwirkungen, welche das christlich-sittliche Werden bedingen, eine schlechthin überragende, unvergleichliche, göttliche Macht sich dem Christen kundgiebt, eine solche, die ebendarum allein die Gewähr seiner Vollendung in sich schliesst. Mag noch so oft der Christ darüber zu klagen haben, dass das Vollbringen seinem Wollen nicht entspricht, dass es auf dem Wege der Heiligung mit ihm nicht vorwärts geht, mögen die schwersten Versuchungen gerade aus dieser Unkräftigkeit seines christlichen Lebens ihm erwachsen, so bleibt doch, so lange er seinen Christenstand bewahrt, ihm diese Ueberzeugung unveräusserlich, dass Der in ihm grösser sei als Der in der Welt (1 Joh. 4, 4), und dass darauf die Bürgschaft seines endlichen Sieges beruhe, gleichwie die Thatsache des bereits errungenen (*νενίκατε* ib.). Es wäre über die Massen ungeschickt, aus diesem Hereinwirken supranaturaler Kräfte zu folgern, dass dieselben dem Selbstwirken des Menschen Abbruch thäten, dass eine Depression des Menschlichen durch das Göttliche, ein Eintreten des Letzteren an die Stelle des Ersteren Statt finde. Derselbe Apostel, welcher die Gnade Gottes preist wie kein andrer, durfte der Wahrheit gemäss von sich sagen, er habe mehr gearbeitet als sie alle (1 Cor. 15, 10) und unser Luther, der Prediger des *servum arbitrium* und des *sola fide*, darf wohl auch dafür angesehen werden, dass er mehr

geleistet habe als seine um das christliche Ethos besorgten Kritiker.

3. Supranatural sind die Heilskräfte, welche das christlich-sittliche Werden bedingen, in demselben Sinne, in welchem der Heiland es ist, von dem sie stammen. Damit ist allem schlechten Supranaturalismus gewehrt, der mit dem Dualismus zusammenhängend und aus ihm stammend ganz mit Recht den Widerspruch auch des natürlichen Denkens wider sich erregt hat. Wir lassen uns den neuerdings wieder gehörten Vorwurf des Monismus und Pantheismus, an dessen Stelle man uns Herbart'schen „Pluralismus" empfiehlt (Flügel), nicht anfechten; mögen sie immerhin den Versuch machen, innerhalb der natürlichen Forschung das Welträthsel auf dualistischem Wege zu lösen — im Grunde eine *contradictio in adjecto* — auf christlichem Gebiete kennen wir den Dualismus als den Feind nicht bloss jeder wirklichen schriftgemässen Erkenntniss, sondern auch aller wahrhaften, das Menschenwesen redintegrirenden Sittlichkeit. Wir wissen Nichts von einem „absoluten Werden", woraus die „gegebene Natur mit ihrer Vielheit, Mannigfaltigkeit und Veränderung" sich erkläre; aber davon wissen wir, dass alles physisch Gegebene gar nicht Gegenstand ethischer Bearbeitung sein könnte, wäre es den geistig-sittlichen Kräften schlechthin disparat, und dass von christlichem Ethos nicht die Rede sein könnte, stammten nicht Geistiges und Physisches gleichermassen von dem Schöpfergotte als dessen creatürlich-endliche Setzung. Alle metaphysischen Interessen sind für den Christen schlüsslich durch geistlich-sittliche bedingt und reichen für ihn nicht weiter als deren praktische Abzweckung und Wirkung. Darnach bemisst sich also, dass und wie die Uebernatürlichkeit der von Christo ausgehenden Heilskräfte nicht bloss inmitten dieser natürlichen Welt und Menschheit Raum hat, sondern auch wahrhaft menschliche, persönlich ethische Wirkungen zu setzen geeignet ist. Dieselbe Rede Christi, in der er als Gewalthaber auftritt, sein Ich allen menschlichen Lehrern als schlechthin massgebende Auctorität entgegenstellend und schlüsslich vom Richterthrone aus das Endgeschick der Menschen entscheidend (Mtth. 7, 21 ff.), verläuft doch ganz in der endlichen

Form stückhafter und fortschreitender Mittheilung, logisch-dialektischer Entfaltung und Verbindung, wie sie dem natürlichen Menschenworte eignet. Wenn es „Worte ewigen Lebens“ waren wodurch seine Jünger sich an ihn gefesselt wufsten, so ist es doch die Weise sonst üblicher Verständigung, nicht blofs allgemein menschlicher sondern speciell volksthümlicher, der Eigenart Israels und seiner Geschichte entsprechender Verständigung, wie jene Gabe des ewigen Lebens sich vermittelt. Die tiefsten Enthüllungen der Geheimnisse des Reiches Gottes, welche man doch unter den Weissagungen Christi in erste Linie stellen sollte und welche mehr als alles Andere seinem überragenden Fernblick Zeugniss geben (Mtth. 13 u. a.), kleiden die supranaturalen Gedanken und Realitäten in Bilder physischen und natürlichen Geschehens, die als einzelne und begrenzte nun auch die Verhältnisse und Entwickelungen des Reiches Gottes in verschiedene, in sich unvollständige, darum ergänzungsbedürftige Momente zerfallen lassen. Wie für die Glaubensthatsache, dass Christus wahrhaftiger Mensch gewesen, doch gar nicht bloss jene Zeugnisse der Schrift entscheidend sind, in welchen er sich oder die Apostel ihm Leib, Seele und Geist zuschreiben, sondern zugleich und vorerst das gesammte menschlich-endliche Gebahren Jesu als Ausdruck seines im Endlichen, Zeitlich-Räumlichen sich bewegenden Menschenbewusstseins, so werden wir auch für den natürlichen, menschenartigen Charakter der von Christo ausgehenden Heilsmittel dieses Endliche, Discursive, Allmähliche in der Wirkungsweise anzuführen haben. Ebendamit fügt sich die supranaturale Wirkung in das Schema des Menschlichen ein, und nicht bloss des allgemein-Menschlichen, sondern auch der individuellen Eigenart, die nun in sonderlicher, ihrem Wesen entsprechender Weise die Influenz jener göttlichen Factoren erfährt. In Christo wohnte ja freilich von Anfang und nicht erst von seiner Erhöhung an die Fülle der Gottheit, aber da sie zunächst in Form menschlichen Besitzes und Bewusstseins ihm eignete, so nahm auch ihre Auswirkung menschliche Art und Gestalt an; und wiederum ist dies Menschliche nicht bloss ein Nothbehelf der Vermittelung, sondern als von dem göttlichen Wesen durch-

drungenes, mit den Kräften des ewigen Lebens gesättigtes, die Erlöserfülle in sich bergendes ist es gleichermassen Gegenstand der Communication wie das Göttliche, gleichwerthig für die Hervorbringung und Unterhaltung des christlich-sittlichen Werdens. Demgemäss wird nun auch für den Empfang jener Kräfte des Werdens Beides zugleich gelten, einmal, dass allenthalben die in sich einheitliche Lebensfülle von Christo aus in den Menschen einströmt, sodann aber, dass unbeschadet solcher Einheit doch die Aneignung und Verwerthung für den bewussten Besitz, für die persönliche Selbstsetzung ganz in den Formen verläuft, welche die sonstige Entwickelung und Bildung des Menschen charakterisiren.

4. Da Alles, was an diesem Orte über die Gnadenmittel zu sagen ist, den Complex der christlichen Wahrheit, wie wir ihn kennen, zur Voraussetzung hat, so bedarf es nur der Andeutung, dass keine anderen Gnadenmittel hier in Frage stehen, als die dem evangelischen Bewusstsein hiefür geltenden. Die Grundauffassung, von welcher wir dort im dogmatischen Interesse ausgingen, dass principiell und an sich betrachtet Gabe und Wirkung der Gnadenmittel überall identisch sei, bewährt ihre Richtigkeit auch im ethischen Sinne, beim Hinblick auf das sittliche Werden des Menschen Gottes. Man mag noch so sehr Recht haben, zwischen Natur und Persönlichkeit des Menschen, zwischen Leib und Seele, zwischen den mannigfachen Seiten und Kräften seines Wesens zu unterscheiden, wornach dann selbstverständlich die von der Influenz der Gnadenmittel intendirte Vollendung dieses Wesens die Richtung auf dieses Mehr- und Mannigfache in sich schliesst, so steht doch solcher Getheiltheit voran diejenige Einheit des Menschen, kraft deren er nicht ein mechanisch Zusammengesetztes, sondern ein geistleiblicher Organismus ist, wo jede Wirkung auf das Einzelne sofort auf das Ganze hinübergreift und jede Erfassung des Centralen sofort nach dem Peripherischen ausstrahlt. Auch hier, wie bei der Person des Erlösers und der in ihm beschlossenen Heilsfülle, haben wir vor Allem den gesunden schriftgemässen Monismus zu vertreten, welcher Nichts weiss von Disparatheit des Geistigen und des Leiblichen, von Entge-

gensetzung des Göttlichen und des Menschlichen. Es kommt auch wirklich bei Festhaltung dieses Monismus in erster Linie gar nicht darauf an, ob und wieweit er wissenschaftlich begreifbar und begriffen sei, sondern unsre gesammte Existenz, unsre menschliche und christliche Eigenart zeugt für jene Einheit: wir wissen von unsrer Persönlichkeit nur insofern unsre Natur darauf angelegt ist Persönlichkeit zu werden und kennen dies Geistige in uns nur insofern es so oder anders sich verleiblicht. Sagen wir daher von den Sacramenten, dass sie zunächst auf die Natur des Menschen einzuwirken bestimmt sind, gemäss Dem dass die Ueberströmung mit Wasser, die Nährung mit Brot und Wein ein vorerst leibliches Widerfahrniss setzt, so müssen wir doch gleich hinzunehmen, dass diese leiblichen Vorgänge sinnlos und bedeutungslos wären, wenn sie nicht gleichzeitig auf die Geistesnatur, auf den Complex aller überkommenen seelischen Anlagen und Kräfte einwirkten, und dass hinwiederum auch diese Einwirkung vergeblich und nutzlos, wenn nicht ebendadurch die Persönlichkeit in die Lage käme, die überkommenen Heilskräfte in freier Selbstbestimmung sich anzueignen und zu verwerthen. Umgekehrt wendet sich zwar das Wort immer an das persönliche Verständniss, aber doch auch unter Vermittelung leiblicher Vorgänge und natürlicher Kräfte, und die Hinnahme von Seiten des Persönlichkeit involvirt und bedingt sofort die willentliche Einsenkung der angeeigneten Heilspotenzen in die natürlichen Organe und Gaben. Das ist ja schlüsslich die Bedeutung jenes altreformatorischen, ja vielmehr ächt evangelischen und schriftgemässen Satzes *sacramenta nihil prosunt sine fide:* der Mensch kann geistlich-sittlich geheilt und redintegrirt werden nur unter der Bedingung, dass die empfangenen Gaben sein persönliches Eigenthum, Gegenstand seiner Selbstsetzung werden. Denn was ist denn der Glaube anders als jener Act der Persönlichkeit, womit das Subject die ihm dargebotene Heilsgabe hinnimmt und den geschehenen Empfang bejaht: keine Betonung der Objectivität sacramentlicher Gabe wie der Heilsgabe überhaupt, wie berechtigt sie an ihrem Orte sei, darf uns abhalten, jene Nothwendigkeit des Glaubens als der persönlichen Aneignung zu behaupten —

ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται (Mrc. 16, 16). Wir dürfen also unter Voraussetzung solcher Einheit und Einheitlichkeit der Heilskräfte und Heilswirkung es der Dogmatik überlassen, die relativen Unterschiede der Gnadenmittel aufzufinden und festzustellen; unser Interesse ist überall, beim Sacrament nicht minder wie beim Wort, dieses, dass jedwede Heilsgabe die persönliche Selbstsetzung und das freie Selbstleben des Menschen Gottes zum Ziele hat, wie denn nur in diesem Sinne die Gnadenmittel auf allen Punkten des christlich-sittlichen Werdens ihren Ort haben.

5. Machen wir uns los nicht minder von der mechanisch-gesetzlichen Auffassung der Gnadenmittel wie von ihrer Herabsetzung auf das Niveau des natürlichen Lebens. Nachdem Christus seine Gemeinde auf Erden gegründet und ihr die Verheissung gegeben, dass Hadespforten sie nicht übermögen, werden wir doch nicht behaupten dürfen, dass Heilsgabe und Heilsbesitz immer nur soweit in der Gemeinde vorhanden sei, als jeweilen das Wort der Schrift in ihr gelesen, Taufe und Abendmahl in ihr verwaltet wird. Und auch das wäre ein Irrthum, wollten wir annehmen, es müsse nothwendig ein Stück der Heilsgabe fehlen, wenn etwa in einer Gemeinschaft oder bei einem Einzelnen die Gnadenmittel nicht in jener Vollständigkeit zur Anwendung kommen, wie es ihrer Bestimmung entspricht. So gewiss die Gemeinde im Glauben mit ihrem gottmenschlichen Haupte verbunden und kraft solcher Verbindung durchströmt ist von den Kräften des ewigen Lebens, so gewiss ist das Wort, womit sie ihren Glauben und das ihr gewordene Heil bezeugt, dieses Wort in seiner geschichtlichen Stetigkeit und Unmittelbarkeit, ein Vehikel der Heilskraft des gottmenschlichen Urbildes, und gar nicht quillt diese Kraft allein aus dem Worte der urkundlichen Zeugen. Wo irgend Empfang der in Christo beschlossenen Lebensfülle, nämlich ein Empfang zu persönlichem Besitz und zu wirklichem Selbstleben Statt findet, da darf man annehmen, dass so oder anders Ausströmung, Uebermittelung dieses empfangenen Lebens eintritt, in all der Weise, wie sonst auch Geistiges durch sinnliche Medien sich ausdrückt und überleitet. Und nur um so

nothwendiger erscheinen die Gnadenmittel des urkundlichen Wortes und der von Christo eingesetzten Sacramente, da jener persönliche Besitz des Lebens und dessen entsprechende Bezeugung der freien Selbstbestimmung, damit aber auch der Möglichkeit der Degeneration und Corruption unterliegen. Ebendeshalb schöpft die Gemeinde gleichwie der Einzelne immer aufs Neue aus dem ursprünglichen Quell und Strom des ihr durch Gottes gnädige Fügung zu solchem Zwecke geschenkten und erhaltenen Schriftwortes, und Handlungen, in welchen gleichwie durch Taufe und Abendmahl in ursprünglichster, göttlich legitimirter, constanter Weise kraft der wirkungskräftigen Institution Christi die Lebensfülle des gottmenschlichen Urbildes sich vermittelte, haben wir ausserdem überall keine. Nur soll man uns aus jener Institution Christi, überhaupt aus seiner Verleihung der Gnadenmittel, kein Gesetz machen, welches dem freien Selbstleben der Gemeinde und des Christen Eintrag thäte; sondern diese sind so zu sagen die Arterien, durch welche das Blut aus dem Herzen in alle Gefässe und Glieder des Organismus fortgeleitet wird, und wie das Kind nach der Mutterbrust, so begehrt die Gemeinde nach den Quellen und Kanälen, aus denen die Lebenskräfte ihres gottmenschlichen Hauptes ihr entgegenströmen. Ebendarum geschieht es nun durch ihren Dienst, unbeschadet der Unmittelbarkeit des Einflusses Christi, dass jene Heilsmittel auch Denen gegenüber in Bewegung gesetzt werden, die erst zum christlichen Leben sollen erweckt werden. Und hiermit sind wir veranlasst, jenen andern Irrthum in der Kürze abzuweisen, der an die Thatsache solcher gemeindlichen Vermittelung sich anknüpft. Gleichwie der h. Geist, in und mit welchem Christus aus sich herauswirkt und seine Lebensfülle der erlösten Menschheit einsenkt, nicht an die Stelle des Heilsmittlers tritt, sondern nur dessen Präsenz und Wirksamkeit vermittelt, so wenig hat dieser seine lebenschaffende Action etwa der Gemeinde abgetreten, geschweige denn dass nun bloss durch natürliche Kräfte unter Fortwirkung des Erinnerungsbildes Christi die Einpflanzung in die Gemeinde und das Wachsthum derselben sich vollzöge. Christus ist der Bräutigam seiner Gemeinde und nur durch seine Gegenwart fühlt sie sich befrie-

digt, wenngleich sie erst noch eine solche im Geiste ist. Im eigentlichsten Sinne des Wortes ist es Christi Wirksamkeit, welche durch die Gnadenmittel ergeht, die supranaturale und dennoch menschliche. Zu ihm ruft die Gemeinde, wenn sie der Welt das Evangelium verkündigt; er ruft der Gemeinde, wenn sie sein Wort hört und seine Sakramente gebraucht; ihn meinen wir, indem wir uns rufen lassen, denn ohne ihn gäbe es für uns weder Leben noch Frieden. Wir wollens drauf ankommen lassen, ob man das „sentimentale Christusliebe" schilt, aus dem Mittelalter in die evangelische Kirche importirt: wir wissen uns darin einig mit den Christen aller Zeiten und nicht am Wenigsten mit den evangelischen Zeugen, in deren Lied und Wort das genuine Leben unsrer Kirche Ausdruck gefunden.

6. Bei aller Uebermacht dieser geistlichen, göttlich-menschlichen Factoren würde doch nirgend christlich-sittliches Werden zu Stande kommen, wenn nicht zugleich die gesammte Weltregierung Gottes und insonderheit die auch dem einzelnen Menschen vermeinte göttliche Providenz darauf hinzielte, jenen geistlichen Mächten ihre Wirksamkeit zu sichern. Zwar ist es eine zum Mindesten missverständliche, darum verwerfliche Rede, wenn man die Verwirklichung des Reiches Gottes als dessen Selbstzweck bezeichnet; sie beruht auf einer falschen Verhältnissstellung Gottes zur Welt, wie sie nicht dem christlichen Glauben, sondern natürlicher Reflexion und Philosophie entstammt. Für den Glauben bedeutet es Aufhebung des göttlichen Wesens, wenn man Gott einen Selbstzweck zuschreibt, dessen Verwirklichung die Setzung von Aussergöttlichem in sich schliesst und fordert. Hingegen ist es richtig und will hier in Erinnerung gebracht sein, dass innerhalb jener freien Weltsetzung, welche den Selbstzweck Gottes als in ihm und nur in ihm gelegenen belässt, und gemäss dem anthropocentrischen Standpunkt, welchen wir mitsammt der Schrift hierbei einnehmen, die Menschheit Gottes es ist, auf deren Verwirklichung alle Intentionen Gottes und alle Acte seiner Weltregierung letztlich hinauslaufen. Denn nur um dieser Menschheit willen, welche Gott von Ewigkeit erkennt in dem Sohne seiner Liebe, dem Mittler der Weltschöpfung gleich-

wie der Welterlösung, und mit welcher nun die für den Menschen bestimmte Welt sofort zusammengenommen sein will, giebt es überhaupt eine zwischen der irdischen Creatur und Gott verlaufende Geschichte, und darum können alle Acte der göttlichen Weltregierung, wie immer sie zunächst durch die Schöpfungsordnung bedingt sein mögen, vollständig nur verstanden werden gemäss ihrer Beziehung auf die Herstellung jener Menschheit. Man mag nach Massgabe dieser dogmatischen Voraussetzung das Verhältniss zwischen der Weltregierung und den in Action tretenden Heilskräften zunächst so bezeichnen, dass Eines das Andere fordert und bedingt — eine Congruenz und Correspondenz dieser beiden Thätigkeiten, wie sie dem einheitlichen Zwecke derselben entspricht. Gott lenkt die Geschicke der Menschheit, der Völker, der Einzelnen so, dass zu seiner Zeit die Heilsfactoren ihre Wirksamkeit ihnen gegenüber entfalten können: er führt sie dem Evangelium zu und bringt ihnen das Evangelium nahe. Eine Erschütterung Himmels und der Erde, eine Erschütterung aller Völker soll nach des Propheten Wort (Hagg. 2, 6 u. 7) vorangehen, ehe der Tempel Gottes mit der Kostbarkeit der Heiden gefüllt wird: dieses Hingeben Dessen, woran bis dahin ihr Begehren haftete, setzt voraus, dass sie in dem Heiligthum Gottes das Kostbarste gefunden, für das es sich lohnt sein Bestes zu opfern. Jedes Eingreifen Gottes mittelst der Heilskräfte erfordert Zeit und Stunde; aber Zeit und Stunde heraufzuführen, ist Sache seiner Weltregierung. Wie an Christo Niemand sich vergriff, ehe „seine Stunde" gekommen war (Joh. 7, 30), darnach aber die Stunde erschien, da er in der Sünder Hände überantwortet ward (Mtth. 26, 45), und wie er auch für seine Berufswirksamkeit warten musste auf „seine Stunde" (Joh. 2, 4), so hat Gott den Reichen dieser Welt „Zeit und Stunde" bestimmt, wie lange ein jegliches währen sollte (Dan. 7, 12), nicht im Sinne willkürlicher, zielloser Dauer, sondern mit Beziehung auf das ewige Königreich, welches an ihre Stelle treten soll. Gott bereitet den Boden, in welchen der Same des Wortes ausgestreut werden soll, vornehmlich auch in jenem Sinne, wie oben hinsichtlich der Entwickelung des natürlichen Lebensbestandes davon

geredet wurde, und das geschieht durch Acte seiner Weltregierung. Man mag in solcher Zeitbestimmung und Bereitung eine Art Prädestination auf natürlichem Gebiet, innerhalb der Schöpfungsordnung, erkennen; aber dieselbe ist doch nur der Ausdruck der ewigen Causalität des Gottes, welcher *ταῦτα γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος* thut (Act. 15, 18); und diese Causalität steht im Dienste der ewigen Liebesgedanken, welche in den Heilskräften des gottmenschlichen Urbildes sich auswirken. Gerade darum aber haben wir die göttliche Weltregierung, deren Acte im Allgemeinen gleichwie in jedem einzelnen Falle das christlich-sittliche Werden bedingen, nicht bloss auf die Lenkung und Gestaltung des natürlichen Weltverlaufs gegenüber dem geistlichen Kosmos zu beziehen; vielmehr die Disposition der geistlichen Kräfte selbst, die jeweilige Application derselben zur Herstellung und Vollendung des Menschen Gottes, jenes *ὀρθοτομεῖν*, wie es auch von dem menschlichen Verwalter der Gnadenmittel gefordert wird (2 Tim. 2, 15), unterliegt nicht minder der göttlichen Weltregierung und will mit den vorherbesprochenen Acten derselben combinirt sein. Denn zwar haben wir unter allen Umständen an der Objectivität der durch die Gnadenmittel ergehenden Heilswirkung festzuhalten; aber eben diese objectiv wirkenden Heilskräfte werden je nach ihrer Art und je nach dem Bedarf, für den sie bestimmt sind, von Gottes Weltregierung in Action gesetzt, und überdem muss man sich von jener mechanischen Vorstellung losmachen, als sei die heilschaffende Causalität des Wortes Gottes allenthalben ihrer Art nach gleich und habe Gott gewissermassen diese seine Causalität an das Wort abgetreten. Gewiss wirkt Gott überall durch sein Wort, aber wie dieses Wort selbst ein mannigfach gestaltetes ist, zur Vermittelung der mancherlei Gaben und Gnaden Gottes, so unterliegt diese Vermittelung auch allewege der freien Disposition Gottes, der jene Gnaden und Gaben durch das Wort austheilt nach seiner Weisheit und nach seinem Wohlgefallen. Fassen wir diese Art der göttlichen Weltregierung so eng wie möglich zusammen mit jener, die auf die Schöpfungsordnung zurückgeht, gemäss Dem dass die Heilskräfte überall durch Elemente der

natürlichen Welt sich vermitteln und das Weltziel das ungetheilte Ergebniss jener zwiefachen göttlichen Bethätigung sein wird, so gewinnen wir erst das volle Bild derjenigen göttlichen Causalität, wie sie das geistlich-sittliche Werden des Menschen Gottes voraussetzt.

Drittes Kapitel.

Die geistlichen Acte, in denen das christlich-sittliche Werden sich realisirt.

§. 16. Gleichwie die natürliche Persönlichkeit des Menschen, deren Wesen bewusste Selbstbestimmung ist, von unbewusster Naturbestimmtheit ausgeht, die aber darauf angelegt ist Persönlichkeit zu werden, so weist auch das neue Ich, dessen Charakter die freie Selbstsetzung für Gott ist, zurück auf ein Gesetzt- und Bestimmtsein durch regenerirende Gotteskräfte, welches aber von vornherein die Tendenz hat selbstmächtiges geistliches Ich zu werden. Wir bezeichnen jene Gesetztheit des Lebensanfanges, die aber zugleich einen continuirlichen Process des Empfanges einleitet, als Wiedergeburt, hingegen die Selbstsetzung, in welcher jener Empfang zum gottgewollten Ziele kommt, die aber ebenfalls einen continuirlichen Process der freien Selbstbestimmung für Gott nach sich zieht, als Bekehrung. Das christlich-sittliche Leben realisirt sich nur durch den Eintritt beider Acte zugleich, so zwar, dass genau genommen die ethischen Bethätigungen des Menschen als christliche erst von dem Augenblicke an zu betrachten sind, wo das neue Ich dem alten die bisherige Herrschaft abgerungen und seine specifischen Motive als die zuoberst entscheidenden zur Geltung gebracht hat.

1. Man mag das Ineinander der den verschiedenen Theilen der systematischen Theologie zum Vorwurf dienenden Realitäten, wobei doch die gesonderte Betrachtung und Stellung derselben keineswegs ausgeschlossen ist, an diesem Stücke als an einem

instructiven Beispiele wahrnehmen. Denn gleichwie hier die Realisirung des christlich-sittlichen Werdens zurückgeführt wird auf die grundleglichen Acte der Wiedergeburt und Bekehrung, so musste auch das System der christlichen Gewissheit von da seinen Ausgang nehmen, und selbstverständlich konnte dasjenige Werden der Menschheit Gottes, von welchem das System der christlichen Wahrheit handelte, ebensowenig dargestellt werden ohne jene geistlichen Acte in Betracht zu ziehen. Aber dort in dem ersten Theile der systematischen Theologie redeten wir davon unter dem sonderlichen Gesichtspunkte, dass nur durch diese specifisch-christliche Erfahrung die eigenthümlich christliche Gewissheit, welche den Gesammtcomplex der christlichen Wahrheit umfasst, zu Stande komme; in dem zweiten Theile ordneten sich Wiedergeburt und Bekehrung unter die Abschnitte von der Berufung und Rechtfertigung ein, weil hier die Glaubensrealitäten gemäss ihrer Bedingtheit durch die objectiven und transscendenten Factoren darzustellen waren; an unsrem Orte dagegen ist diese Erfahrung als geistlich-sittliche Selbstzweck, nicht wie im ersteren Falle nur Mittel der Vergewisserung und nicht wie im zweiten nur Durchgangspunkt zur Erreichung des objectiven Ziels, in welchem die Selbstbewegung der christlichen Wahrheit zur Ruhe kommt. Wiedergeburt und Bekehrung bezeichnen für uns die eigentliche und nächste Basis des christlich-sittlichen Lebens, und zwar eine solche, über die wir auch im weiteren Verfolge dieses Lebens nicht hinauskommen, da ja die gesammte ethische Bethätigung des Christen in Kraft seiner Wiedergeburt und in Consequenz der geschehenen und stetig zu erneuernden Bekehrung vollzogen wird.

2. Gleich an der Schwelle dieses Abschnittes begegnet uns die Schwierigkeit, welche gewissermassen schon in der Bezeichnung der beiden grundleglichen Acte angedeutet ist und die nicht bloss von ausserchristlicher, sondern auch von christlicher Seite her vielfach betont wurde, dass der Anfang des christlich-sittlichen Werdens ein solcher ist, dem man die freie Selbstbestimmung, mithin eben das Wesen des Sittlichen absprechen muss. Was ist denn seit Beginn der Reformation, während der Bekennt-

nissbildung unsrer Kirche und bis in die neueste Zeit hinein, mehr bekämpft worden als jene Passivität, von welcher die gesammte Activität des Christen ausgeht, jenes Erleiden und Empfangen, ohne welches ein spontanes christliches Thun unmöglich wäre? Indessen, wenn wir das geistliche Leben und die neue Persönlichkeit, in deren Bethätigungen die christliche Sittlichkeit besteht, in Parallele stellen mit dem natürlichen Leben und der entsprechenden Persönlichkeit des Menschen, so lässt sich daran die Thatsache selbst, wie dunkel und verborgen auch ihr innerer Hergang sein möge, einigermassen veranschaulichen und in ihrer Widerspruchslosigkeit aufzeigen. Denn bei jeder natürlich-menschlichen Entwickelung, wie sie das Leben und Wachsen des Kindes uns täglich vor das Auge stellt, wiederholt sich gerade dieses, dass Empfangenes und darum an sich Unpersönliches allmählich zu Selbstgesetztem und Persönlichem sich gestaltet. Das ist eine Thatsache, zu deren Constatirung es gar keiner Theorie vom Menschen, gar keines tieferen Einblickes in die Werkstätte seines Werdens bedarf; die Persönlichkeit des Menschen ist eine von seiner Geburt an werdende, so nämlich, dass eben die überkommene Natur, die gesammte Ausrüstung, welche er mit auf die Welt bringt, die Basis und die Vorbedingung der werdenden Persönlichkeit ist. Wir streiten mit Denen nicht, für welche der Mensch ein blosses Naturwesen, für welche die freie Selbstbestimmung und darum die Persönlichkeit nicht ist — es gehört eben auch mit zur persönlichen Freiheit, die sie läugnen, dass man Alles bestreiten kann, wir reden bloss zu Denen, welche jene Thatsache, die Basis aller bisherigen social-menschlichen Ordnung anerkennen. Es besteht so wenig ein Widerspruch zwischen jener Abhängigkeit und dieser Freiheit, zwischen der Passivität des Empfangs und der Activität des Thuns, dass es zu Letzterem nicht kommen würde ohne Ersteres; worin denn freilich zugleich dies gelegen ist, dass das Ueberkommene so geartet sein muss, um die Persönlichkeit aus sich hervorgehen zu lassen. Die Potenz der Persönlichkeit ist in die specifische Menschennatur hineingelegt, so dass die Entfaltung und die Entwickelung der Natur zugleich die Herausbildung und das Wachs-

thum der Persönlichkeit ist und man nicht leicht einen Punkt in dem Leben des Kindes angeben kann, wo das Eine wäre ohne das Andere, mag immerhin die Spontaneität als persönliche dabei nur in den leisesten Anfängen sich zeigen. Denn wenn man von jeher ein gewisses Altersmass bis zum Eintritt der *anni discretionis* angenommen hat und erst darnach Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit dem Kinde zuschreibt, so bleibt doch selbst für die einfachste Beobachtung keinem Vater und keiner Mutter verborgen, dass in gewissem Maſse verantwortliche und darum auch zugerechnete Bethätigung schon vorher Statt findet und dass man nicht wohl einen Punkt bezeichnen kann, vor welchem sie nicht wäre. Nur der Lebenskreis, der Umfang der Objecte erweitert sich fort und fort, worauf sich die Selbstbestimmung bezieht, und insofern lässt sich ja wohl, wenngleich nicht ohne Schwierigkeit, eine Altersgrenze festsetzen, mit welcher die Verantwortlichkeit vorrückt auch bis in das öffentlich-sociale Leben. Und allerdings wird zugleich die Selbstbestimmung und die Verantwortlichkeit selbst eine intensivere und ausgeprägtere, je mehr die Action von Innen nach Aussen, vom Centrum nach der Peripherie fortschreitet. Dieser Analogie entsprechend dürfen wir ohne Zweifel auch in dem christlich-sittlichen Leben das Verhältniss zwischen Empfang und Bethätigung, zwischen Natur und Person vorstellen, sofern nur nach Schrift und Erfahrung feststeht, dass hier wirklich ein neues Ich das Subject des christlichen Ethos ist. Dieser „neue Mensch“, das geistliche Ich kann, wenn man den Ausdruck bedeuten lässt was er besagt, als creatürliches nur ein gewordenes sein, zurückgehend auf eine Begabung und Ausrüstung, die vonvornherein dazu angethan war, zur geistlichen Selbstbestimmung und Selbstentwickelung, zu persönlicher Subjectheit fortzuschreiten. Ists dort kein Widerspruch, dass vermöge einer Geburt und aller der mit ihr und dem weiteren Wachsthum gesetzten Bedingtheit und Passivität die Persönlichkeit ins Dasein trete, wie sollte es hier widersprechend und undenkbar sein, dass das neue Ich durch schlechthiniges Empfangen, in Form einer geistlichen Geburt, zunächst keimartig gesetzt wird, um nun eben auf Grund sol-

chen Gewordenseins selbstthätig, in Form persönlicher Selbstbestimmung, zu werden? Entzieht sich doch für das gemeine Christenbewusstsein, wie wir es innerhalb der Gemeinde gestaltet sehen, der Eintritt der geistlichen Potenzen, aus denen allmählich das neue Ich erwachsen ist, ebenso der Erinnerung, wie dies auf natürlichem Gebiete der Fall ist; und andrerseits besteht die persönliche Selbstsetzung des Subjects hier wie dort gleichmässig in der Bejahung und spontanen Verwerthung der Lebenspotenzen, aus denen uranfänglich die Persönlichkeit sich herausbildete.

3. Indessen wenn bis hieher die Thatsachen der natürlichen und der geistlichen Erfahrung in gewisser Analogie mit einander stehen und dadurch für das Verständniss sich gegenseitig unterstützen, so mehren sich dagegen die Schwierigkeiten, wenn man statt die beiden Reihen in ihrer Sonderung zu betrachten das Ineinander derselben in Erwägung zieht. Denn es ist doch ein und derselbe Mensch, in welchem die natürliche Ausrüstung zur natürlichen Persönlichkeit und die geistliche Begabung zur geistlichen Persönlichkeit des neuen Menschen führt: wie ist das möglich innerhalb eines und desselben Subjectes, in welchem doch Einheit der Selbstbestimmung und des Selbstbewusstseins das Wesen der Persönlichkeit ausmacht? Zumal da diese Duplicität eine in der Christenheit, auf Grund der Kindertaufe und der christlichen Erziehung, gleichzeitig vorhandene und sich entwickelnde sein müsste, wogegen die Acte des Wollens und des Erkennens, wodurch die selbstbewusste Selbstbestimmung bedingt ist, formal angesehen jedenfalls mit sich identisch sind. Eine Lösung, welche keine ist, wollen wir nur im Vorübergehen erwähnen. Man könnte sagen: eine Erklärung der Persönlichkeit ist doch nicht möglich, geschweige denn eine Analyse jener ineinanderliegenden Acte und Processe natürlichen und geistlichen Personwerdens; halte man sich an die Erscheinungen als solche, an die Dinge wie sie für uns sind, statt das Wesen derselben ergründen zu wollen. Aber solch ein Verzicht wäre eine wissenschaftliche Rohheit, oder doch ein Ausdruck von Skepsis, bei dem es nicht bleiben kann, ohne entweder vorwärts oder rück-

wärts gedrängt zu werden. Soviel haben wir freilich aus der neueren Geistesbewegung auch gelernt, dass von einem Erkennen der Dinge nur in ihrer Beziehung auf uns die Rede sein könne; aber darum sind wir doch nicht gemeint, stupider Weise bei den Erscheinungen stehen zu bleiben oder gar solche Thorheit als eine neue Weisheit zu rühmen, sondern wir fragen nach dem Sein und Wesen der Dinge, wie es sich eben für uns in jenen Erscheinungen und durch sie erschliesst. Der *stupor* vor der Erscheinung der Dinge ist ja gewiss Vorbedingung und Anfang der Erkenntniss, aber wir finden ihn auch bei dem Thier, wogegen es das Vorrecht der Menschen ist, der wirkenden Ursachen hinter den Erscheinungen sich zu bemächtigen. Eine andere Weise, sich jener Schwierigkeit zu erwehren, die wenigstens an die Dinge heranzutreten versucht, ist diese, dass man die Ausdrücke der Wiedergeburt und des neuen Menschen abschwächt und in ihrer Bedeutung verflüchtigt bis dahin, wo sie Nichts weiter besagen, als Bestimmtheiten der natürlichen Persönlichkeit, analog jenen, wie sie auch sonst bei ausserchristlichen ethischen Processen eintreten. Dann entledigt man sich wenigstens des Hauptproblems, wie inmitten einer gegebenen Ichheit sammt ihrer Selbstbestimmungsform eine andere hervortreten und jene bemeistern könne, ohne dass erstere vorläufig zu existiren aufhört und ohne dass die Willens- und Erkenntnissacte der letzteren, von ihrem Inhalt und von ihrer Richtung abgesehen, anders geartet wären als die des natürlichen Menschen. Diese Weise der Entledigung ist jene auf allen Gebieten der Erkenntniss, auch auf theologischem, beliebte, darum jedoch keineswegs zu lobende, dass man, um mit dem Begreifen schneller vorwärts zu kommen, unbequeme Thatsachen bei Seite schiebt oder sie wenigstens nur zur Hälfte gelten lässt. An stattlichen Gründen fehlt es da freilich in der Regel nicht: eben die Schwierigkeit des Verständnisses dient als Mittel, das Recht jener Abschwächung zu begründen; das Flache ist ja immer das am Meisten Einleuchtende; und es könnte scheinen, dass die Lehre von solch radicaler sittlicher Umänderung durch die christlichen Influenzen erst in der späteren, paulinischen und johanneischen, Zeit hervorgetreten sei.

4. Nun mag es ja sein, dass die Kirche bis dahin nicht hinreichend jene Entwickelungen des christlichen Verständnisses beachtet hat, wie sie parallel der Allmählichkeit der Heilsoffenbarung in den Schriften des N. T. vorliegen: aber niemals wird sie aufhören, dasjenige Heilsverständniss, wie es bei Paulus und Johannes vorliegt, als das den Heilsthatsachen entsprechende, wenngleich allmählich daraus gewonnene, anzusehen. Wer ihr das zumuthet heisst sie brechen mit ihrer Vergangenheit, mit den Grundlagen ihres bekenntnissmässig fixirten Glaubens. Unter allen Umständen werden wir zu sagen haben, dass in dem Masse, als Christus selbst ein Neues repräsentirt im Verhältniss zur natürlichen Welt- und Menschheitsentwickelung, so auch mit jener sittlichen Neugeburt sichs verhalte, wie sie durch Auswirkung seiner Erlöserkraft in den einzelnen Menschen zu Stande kommt. Man kann dies Neue nicht stärker bezeichnen, als wie es von Johannes dem Täufer bezeichnet wird, da er die Geistes- und Feuertaufe Christi seiner Wassertaufe gegenüberstellt (Mtth. 3, 11); oder von Christo selbst, wenn er den Kleineren im Himmelreiche grösser nennt als Johannes, den Grössten unter den Weibgeborenen (Mtth. 11, 11). Die schlechthinige Neuheit des geistlichen Lebens, wornach es der Mensch nur empfangen, nicht sich selber geben kann, folgt unmittelbar aus jenem bedeutsamen Worte Christi: bei Menschen ist dies — gerettet zu werden — unmöglich, bei Gott aber ist Alles möglich (Mtth. 19, 26). Damit verstehen wir die Forderung, behufs des Eintritts in das Himmelreich umzukehren und zu werden wie die Kinder (Mtth. 18, 3); was, insofern es nicht möglich wäre ohne eine dazu verliehene Befähigung, erinnert an die Geburt von oben, wie sie bei Johannes von Christo gefordert wird als Bedingung des Eintritts in das Reich Gottes (Joh. 3, 3). Nehmen wir dazu, dass in einem allem Anscheine nach vorpaulinischen Briefe, dem des Jakobus, der doch wie irgend Einer auf die thatkräftige Energie des Christenwesens Gewicht legt, davon geredet wird, dass Gott durch ein Wahrheitswort auf Grund seiner gnädigen Willensmeinung uns geboren, zu sein eine Erstlingschaft seiner Creaturen (Jac. 1, 18) — *ἀπεκύησεν*, so dass mithin eine

Heraussetzung aus Gott bei solcher Geburt Statt gefunden hat und das τινὰ hinter ἀπαρχὴν den Ueberschwang der Rede zwar mindert, aber nicht sowohl hinsichtlich der Wirklichkeit und Eigentlichkeit der Geburt, sondern mit Beziehung darauf, dass dermalen die Christen noch nicht völlig ausgestaltet sind zu Dem, was zu sein Gott sie geboren (vgl. v. Hofmann z. d. St.) Da das Princip des Werdens hier kein zwiefaches ist, wie sonst bei der natürlichen Geburt, sondern das Eine göttliche, so gilt es unbeschadet der Nüance des Gedankens gleich, ob die Hervorbringung, auf welche die neuen geistlichen Existenzen sich zurückführen, als zeugende oder als gebärende bezeichnet wird: beide Male will an eine Heraussetzung aus Gott gedacht sein, welcher schlechthin, und nicht etwa unter Concurrenz des natürlichen Menschenwesens, die Wiedergeburt zu verdanken ist. „Wiedergezeugt", ἀναγεγεννημένοι, „nicht aus vergänglichem, sondern unvergänglichem Samen, durch ein lebendes, nämlich Gottes, Wort und ein bleibendes", so nennt Petrus die kleinasiatischen Christen (1 Petr. 1, 23), indem hier mit σπορὰ die göttliche Potenz solcher Zeugung benannt wird, eine durch das lebendige und bleibende Gotteswort communicirte. Von dieser das neue Leben, die Wiedergeburt, schaffenden göttlichen Potenz sagt Johannes, der Same Gottes bleibe in dem aus ihm Gezeugten (1 Joh. 3, 9), gleichwie er anderwärts (1 Joh. 2, 14) von den Christen sagt, das Wort Gottes bleibe in ihnen. Aber das Wort Gottes doch nur, insofern es jene geistlich-göttliche Potenz in sich schliesst und vermittelt. Von oben her, weil aus Gott, stammt diese Zeugung (Joh. 3, 3), und aus dem Geiste stammt sie (Joh. 3, 6), insofern alles Leben, insbesondere das neue geistliche Leben, vom Geiste Gottes gewirkt wird. Denn da nach dem ἐκ πνεύματος καὶ ὕδατος (Joh. 3, 5) später die Zeugung doch nur auf den Geist zurückgeführt (3, 6) und als eine solche von oben her (3, 7) bezeichnet wird, so sieht man daraus, dass das Wasser bei jener Production dem Geiste nicht coordinirt werden darf, sondern eine ähnlich vermittelnde Stellung einnimmt wie das menschliche Wort. Aber wohl konnte es in Anbetracht Dessen, dass von Christo darnach die Taufe auf den Namen des Vaters,

des Sohnes und des h. Geistes (Mtth. 28, 19) zum Eintritt in sein Reich geordnet ward, geschehen, dass von ihr, dieser Wassertaufe, als Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des h. Geistes (Tit. 3, 5) geredet wurde, wobei aber wiederum der h. Geist als das causirende Subject der παλιγγενεσία und ἀνακαίνωσις erscheint. — Der Natur des lebendigen, des Menschen-Wesens, entspricht es, dass hier überall Zeugung und Geburt als die Bedingungen der neuen geistlichen Existenz genannt werden, wogegen es sachlich sehr wohl möglich war, dieselbe göttliche Causalität als schaffende (Col. 3, 10), den neuen Menschen als nach Gott geschaffenen (Eph. 4, 24) zu bezeichnen, wie denn in beiden Stellen das κτίζειν nicht von der erstmaligen natürlichen, sondern von der Neuschöpfung verstanden sein will. Dass dieses Schaffen, diese freie göttliche Setzung, einen Effect hervorbringt, wie er dem persönlichen Menschenwesen entspricht, also Acte des Wollens und des Wirkens, versteht sich im Grunde von selbst, wird aber auch *explicite* ausgesprochen (Phil. 2, 13); und das solchergestalt bewirkte geistliche θέλειν und ἐνεργεῖν wird um seiner Gesetztheit willen ebensowenig den Charakter der Freiheit einbüssen, als dieses bei dem natürlichen Wollen und Wirken als geschaffenem der Fall ist.

5. Wollte man dem Ergebniss der bisherigen Untersuchung über die Wiedergeburt entgegenhalten, dass doch in der Schrift dieselbe auch wohl als in Christo dem Auferstandenen und Erhöheten vollzogen gedacht wird, ohne Angabe der subjectiven Vermittelung (Eph. 2, 5 u. 6; 1 Petr. 1, 3), so bedarf es nur des richtigen Verständnisses, um die Einwürfe, die daraus abgeleitet werden könnten, zu entkräften. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit jener Auffassung von der Rechtfertigung, wornach man dieselbe als einen überzeitlichen Act gänzlich unabhängig stellt von dem Glauben, damit der dort ausgeschlossene Synergismus hier um so ausgiebiger seine Verwendung finde: so auch liesse sich an unserm Orte sagen, die Neugeburt und Neuschaffung vollziehe sich objectiv in Christo und damit sei folglich noch Nichts entschieden über die Weise ihrer Vermittelung, namentlich über die hierbei stattfindende menschliche Pas-

sivität. Aber schon äusserlich betrachtet, auf die blosse Zahl der Schriftzeugnisse gesehen, wäre es unthunlich, das Gewicht der zahlreichen früher besprochenen Stellen, in denen eine persönliche Wiedergeburt, ein Act der Neuschaffung in dem Christen selbst gefordert wird, zurückzustellen hinter jene viel selteneren, wo diese Wiedergeburt oder auch Neuschaffung (vgl. Eph. 2, 10) als in Christo vollzogen gedacht wird. Und thatsächlich verhält es sich so, dass statt die einen Zeugnisse den andern entgegenzusetzen, man vielmehr sie als einander ergänzende, sich wechselseitig bedingende aufzufassen hat. Ebendarum, weil in Christo die Setzung schlechthin neuen Lebens, einer neuen Schöpfung geschehen ist, bedarf es nun auch einer Neugeburt in dem Menschen, wenn er jenes neuen Lebens theilhaftig werden soll. Wenn der Christ sich fragt, woher dieses neue geistliche Wesen, welches seinen Christenstand ausmacht, so hat er schlechthin auf Christum zu verweisen, in welchem und durch welchen dies Neue gesetzt und beschafft worden ist; und zwar um so mehr, als nun auch die persönliche Wiedergeburt lediglich die Auswirkung ist der in Christo gesetzten Neuschöpfung. Mit scheinbar grösserem Rechte könnte man, um die Bedeutung der Schriftaussagen von der persönlichen Wiedergeburt abzuschwächen, auf jene andern Stellen verweisen, wo den Kindern Gottes Kinder des Teufels gegenübertreten (vgl. 1 Joh. 3, 10 mit Joh. 8, 44), mithin die Art der Bedingtheit im ersten Falle analog sich darstellt jener des zweiten. Will man sich nämlich nicht entschliessen, einen physischen Dualismus zwischen Gottes Kindern und den Kindern des Teufels anzunehmen, womit doch die Grundlagen der Johanneischen Welt- und Heilsanschauung zerbrochen würden, so wird man bei den Kindern des Teufels nicht an einen Act der Zeugung denken dürfen, wodurch in den Gezeugten etwas schöpferisch Neues gesetzt wäre, sondern nur an eine immerhin sehr energische, den gesammten sittlichen Lebensstand umkehrende creatürliche Einwirkung. Die Sünde ist nicht productiv, sondern destructiv; und wo sie Etwas schafft, da thut sie es nur mit den von Gott geschaffenen, von ihr gemissbrauchten und corrumpirten Kräften: solche Bewandtniss wird es demnach

auch mit den *τέκνα διαβόλου*, näher mit derjenigen Causalität haben, welche ihrem Dasein zu Grunde liegt. Unter solchem Vorbehalt, der sich auf offenbarungsgeschichtlichem Gebiete von selbst versteht, konnte auch von einem dem göttlichen wiedergebärenden Geiste entgegengesetzten *πνεῦμα* die Rede sein, einem *πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου* oder einem *πνεῦμα τῆς πλάνης* (1 Joh. 4, 3, 6) u. dgl., und um so mehr ergab sich daraus die Möglichkeit, die durch solche schlimme Einwirkung bedingte „Kindschaft" mit jener Gottes zu parallelisiren. Aber nun bleibt auch unbeschadet der Analogie der Unterschied, dass es Gottes ewiger schöpferischer Geist ist, welcher in einem von dem Geiste dieser Welt verderbten Herzen ein Neues schafft und dass dieses Neue zu dem Alten sich verhält wie Production zu Corruption. Nirgend wird in der Schrift von Geschöpfen des Teufels geredet; aber wer in Christo, der ist eine neue Creatur (2 Cor. 5, 17), Gottes Gemächte sind wir, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, (Eph. 2, 10), und der neue Mensch, den wir angezogen haben und täglich anziehen sollen (vgl. Col. 3, 10 mit Eph. 4, 23) ist gleich dem ersten Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen. Wir bleiben dabei, dass die Wiedergeburt eine Neusetzung sei, die nicht durch blosse Bewegung, Bestimmung der natürlichen Kräfte zu Stande komme, sondern durch Mittheilung neuer geistlicher Potenzen, wie immer nun dieselben mit den natürlich gegebenen in Verbindung treten.

6. Aber in dieser nothwendig sich vollziehenden Verbindung, in der Anknüpfung des Neuen an das Alte, in der Behauptung der mit sich identischen Persönlichkeit liegt nun allerdings für das Verständniss eine Schwierigkeit, die wohl niemals völlig überwunden werden wird, weil ihre Lösung in die untersten, dunkelsten Tiefen des Menschenwesens, an sich und in seinem Verhältniss zu Gott, hinabführt. Wir besitzen zu ihrer Lösung kein anderes Mittel als die Bezugnahme auf jene Beschaffenheit des Menschen, insbesondere des natürlichen Menschen, wie wir sie im System der christlichen Wahrheit kennen gelernt haben. Die Einwohnung des göttlichen Geistes in dem Menschen, auch in dem gefallenen, nicht bloss nach Massgabe seiner Imma-

nenz in allem Lebendigen überhaupt, sondern gemäss Dem, dass es hier um creatürliche Persönlichkeit sich handelt, die stete Actuosität dieses innewohnenden Geistes und die Gegenwirkung von Seiten des menschlichen Ich, Das allein kann uns einigermassen Aufschluss geben über die Weise der göttlichen Zeugung, mit welcher die Möglichkeit und der Anfang christlich-sittlichen Lebens gesetzt ist. Hiernach ist der Mensch seinem Wesen nach darauf angelegt, eine solche Einwirkung des ihm immanenten Gottesgeistes zu erfahren, wodurch er selbst göttlicher Natur theilhaftig werde (2 Petr. 1, 4), nicht erst zukünftig in der Verklärung (v. Hofmann), sondern bereits gegenwärtig, in dem Masse, als er loskommt von der in der Welt kraft der sündlichen Lust herrschenden Verderbniss. Denn wir werden dies *θείας φύσεως κοινωνοί*, welches als Heilswirkung verstanden sein will, zu vergleichen haben mit dem *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* (Act. 17, 28), welches der Apostel als richtige Aussage über den gottgewollten natürlichen Bestand des Menschen anführt und anerkennt. Als göttlichen Geschlechts, sagt der Apostel, sollen wir nicht meinen, dass das Göttliche irdischen Stoffen, dem Gebilde menschlicher Kunst ähnlich sei (Act. 17, 29), ein Gegensatz ähnlicher Art wie in der Petrusstelle, wo die *ἐν κόσμῳ φθορὰ* der *θεία φύσις* gegenübertritt. Es handelt sich nicht um Identität des menschlichen mit dem göttlichen Wesen, sondern darin, dass der Mensch theilhaftig gemacht worden ist der göttlichen Unvergänglichkeit und nachdem er in die *φθορὰ* der Welt versunken der ersteren wiederum theilhaftig wird, beruht sein göttlicher, gottverwandter Charakter. Diese Erhabenheit aber über die vergängliche Welt geht ihrerseits zurück auf jene Selbstmächtigkeit, worein wir zusammt der Weltmächtigkeit das Ebenbild Gottes in dem Menschen zu setzen veranlasst waren. Es wird also der Natur des Menschen nicht widersprechen, sondern gerade umgekehrt ihrer Anlage und Bestimmung gemäss sein, dass nachdem der Mensch durch die Sünde Fleisch geworden und der *φθορὰ* anheimgefallen, der ihm innewohnende Gottesgeist aus der Fülle des verklärten Christus, des Siegers über Sünde und Tod, behufs der Wiedergeburt Potenzen ewigen Lebens in das

Herz des Menschen einsenkt, die nun zufolge der persönlichen Anlage des Menschen, wornach alles Ueberkommene, Gesetzte, zu einem Selbstgesetzten in ihm wird oder doch werden kann, darnach angethan sind und darauf hinzielen, ein neues geistliches gottverwandtes Ich in ihm zu Stande zu bringen. Jenem Selbstsetzungstrieb des Menschen ist es zu verdanken, dass schon in ihm als natürlichem, noch durch die Sünde gebundenem, eine gewisse Duplicität des Ich vorhanden ist, indem die verschiedenen Willensacte und Begehrungen als einander widerstreitende in persönlichen Centren sich verfestigen, und in gewissem Masse ein doppeltes Ich darin sich entgegentritt. Und da die sittliche Beschaffenheit des natürlichen Menschen keine sich gleichbleibende, sondern eine in Bewegung befindliche Grösse ist, so kann sich schon natürlicher Weise ein Ich, welches das Bessere will, von einem andern, das nach Schlimmerem trachtet, unterscheiden. Nur dass auch das bessere Ich mit seinen Tendenzen hier noch innerhalb des Umkreises gelegen ist, welchen der Horizont des natürlichen Menschen umschreibt, gebunden an das Mass der ausserhalb des Gebietes der Heilsoffenbarung erreichbaren sittlichen Erkenntniss. Dazu geschaffen und dazu angethan, Impulse des göttlichen Geistes zu empfangen, wodurch göttliche Art in dem oben bezeichneten Sinne, jene über die unfreie und vergängliche Welt erhabene Selbstmächtigkeit, ihm conferirt und erhalten wird, erfährt bei der Wiedergeburt der Mensch Einwirkungen des aus der Fülle des verklärten Heilsmittlers schöpfenden Geistes, wodurch Potenzen des von Christo realisirten, Sünde und Tod übermögenden Lebens, der Keim eines neuen geistlichen Ich, ihm mitgetheilt werden. Es ist kein magischer Act, nichts aus dem Rahmen des Menschenwesens Herausfallendes, dass solch eine Einsenkung geistlichen Samens in ihm Statt findet, sondern er ist schöpfungsmässig so veranlagt und durch die Intention des Heilsgottes, welche dem Gefallenen die Erlösung zugedacht, in dem Stande erhalten, solche Wiedergeburt, solche zunächst keimartige Setzung neuen Lebens durch den Geist des verklärten Christus erleiden zu können. Die Selbstsetzung des in dieser Weise Gesetzten und Empfangenen, die Personalitäts-Entwicke-

lung, wodurch mittelst fortschreitenden Lebensprocesses ein neues Ich das schlüssliche Resultat ist, unterscheidet sich formell betrachtet keineswegs von sonstigen psychischen Hergängen, bei denen Lebensbewegungen und Strebungen der menschlichen Natur in persönlichen Centren sich verfestigen. Die neuen Lebensbewegungen, welche aus der empfangenen Geistespotenz hervorgehen, befähigen den Empfänger, mittelst der Selbstsetzung das Schwergewicht seiner Existenz nach dieser Seite hin zu verlegen, sich als Person darin zu finden und zu fixiren.

7. Wie immer nun in der Werkstätte des Menschengeistes die Wiedergeburt zu Stande komme, keinenfalls haben wir für die Thatsache als solche zu fürchten, wenn es nicht oder doch nur allmählich gelingt, all die einzelnen Fäden und Vermittelungen aufzufinden und bloss zu legen, wodurch jene Thatsache sich vollzieht. Wir dürfen der Erforschung des innern Hergangs um so mehr Freiheit geben, je mehr die Thatsache dabei anerkannt und als solche der Untersuchung zu Grunde gelegt wird. Jedenfalls steht nach unsern bisherigen Ergebnissen fest, worauf es für den Uebergang von der Wiedergeburt zur Bekehrung vorerst ankommt, dass bei jenem gesammten Process kein Punkt nachgewiesen werden kann, wo zu der anfänglichen Receptivität und Passivität die Spontaneität und Activität erst noch hinzuträte. Weil der Mensch, diese gottverwandte persönliche Creatur es ist, in welchem die Wiedergeburt sich vollzieht, senkt sich die Geistespotenz unter solchen Bedingungen ein, welche in demselben Momente, wo der Empfang Statt findet, und von da an gleichmässig weiter, den Trieb der Selbstsetzung sich regen lassen, ganz in dem Masse und in der Weise, wie von der natürlichen Geburt an das Empfangene und Gewordene Basis und Ausgangspunkt der Personbildung wird. So begreift es sich nun, dass in der Schrift die Wiedergeburt, nämlich die damit gesetzte Thatsache, keineswegs auf ein bestimmtes Stadium der christlichen Entwickelung, etwa auf den Anfangspunkt derselben beschränkt wird, sondern dass als Wiedergeborner gleichwie das vor Kurzem erst in das geistliche Dasein eingetretene Kind (vgl. 1 Petr. 2, 2), so der Christ schlechthin, auf welcher Stufe geistlichen Wachs-

thums er auch stehe, (vgl. 1 Petr. 1, 23 und Jac. 1, 18 mit 1 Joh. 3, 9; 4, 7; 5, 14) erscheint: Kinder Gottes, als worin sich das Wesen des Christenstandes zusammenfasst, sind die Wiedergeborenen (vgl. 1 Joh. 3, 10), und Wiedergeburt begreift Alles in sich, was nöthig ist, um in das Reich Gottes einzugehen (Joh. 3, 3 u. 5). Um deswillen ist es denn auch ganz verkehrt, wenn man den Schriftbegriff der Wiedergeburt als einen von anderen Ausdrücken des christlich-sittlichen Werdens, seiner Hervorbringung und seines Bestandes, abgegrenzten auffasst. Mag die Schrift von Bekehrung des Sünders zu Gott im activen oder im passiven Sinne des Wortes, mag sie von Erleuchtung, Erweckung, Glaube u. s. w. reden, so lässt sich nirgend behaupten, dass diese geistigen und geistlichen Vorgänge ausserhalb des Umkreises gelegen sind, welchen die Wiedergeburt umschreibt. Das ist ja überhaupt die Weise des Lebens, dass die Acte desselben nicht mechanisch sich von einander scheiden, zerlegen lassen, sondern dass es ein einheitliches, wenngleich beziehungsreiches, in sich mannigfaltiges Gebilde ist. Wenn wir also jetzt daran gehen, der Wiedergeburt, mit welcher das christlich-sittliche Werden beginnt, die Bekehrung gegenüberzustellen, so möge Niemand erwarten, dass damit Anderes zu Anderem hinzukomme, und zwar um so weniger, je mehr im Sinne der Schrift und gemäss der Weitschaft des dortigen Gebrauchs von Bekehrung geredet wird. Dabei aber und ebendeshalb behalten wir uns das Recht vor, behufs der wissenschaftlichen Verständigung jene Ausdrücke in einem schärfer bestimmten und enger begrenzten Sinne zu nehmen, damit auf diese Weise die einzelnen Seiten des einheitlichen Lebensprocesses, welche in Wirklichkeit und nach dem Schriftsprachgebrauch beieinander sind, für die Betrachtung gesondert hervortreten.

8. Wir fassen nämlich, um sofort den Hauptpunkt voranzustellen, die Bekehrung in dem speciellen Sinne, dass damit jene gesammte geistliche Selbstbewegung umspannt und begriffen wird, wodurch auf Grund und in Kraft des bei der Wiedergeburt Statt findenden Empfanges das spontane geistliche Ich als den Menschen nun zuoberst für Gott bestimmendes sich actualisirt. Legten wir bei der Wiedergeburt unbeschadet der auf allen

Punkten bestehenden und sich verwirklichenden Intention der Personbildung und Selbstbestimmung den Nachdruck auf den Empfang, den erstmaligen wie den allewege fortdauernden, so wendet sich hier unser Blick unbeschadet des durchweg in dem Christenleben sich fortsetzenden Bestimmtwerdens und Ueberkommens geistlicher Potenzen nach der Seite der damit zu empfangenden und zu übenden Selbstmächtigkeit, so zwar, dass wir diese Selbstmächtigkeit verfolgen von ihrem ersten Beginn bis dahin, wo der Umschlag des ausser Gott gravitirenden Menschenwesens nach dem lebendigen und wiedergebärenden Gotte hin sich vollzieht. Man sieht nun sofort, wie diese Auffassung formell und in ihrer genauen Bestimmtheit sich von jener der Schrift unterscheidet, welche bei der Bekehrung ebenso Gott wie den Menschen Subject der damit bezeichneten Thätigkeit sein lässt. Womit natürlich nicht von Ferne gesagt sein soll, dass der Schriftsprachgebrauch zu corrigiren und für die Gemeinde ausser Verwendung zu setzen sei; denn die wissenschaftlichen Zwecke, um deretwillen es einer ganz bestimmten Ausprägung und Geltung der Worte bedarf, sind eben jene der Schrift und der Gemeinde nicht. Nun ist es allerdings charakteristisch, dass jenes alttestamentliche הֵשִׁיב oder das causal gemeinte שׁוּב, zumal in der Verbindung von שׁוּב שְׁבוּת, wo Gott der Zurückwendende, Wiederbringende ist, vor Allem dem Volke Israel als solchem und diesem hinsichtlich seines äusseren Bestandes, seiner nationalen Selbstständigkeit gilt (z. B. Jer. 32, 44; 33, 11; 30, 3; Deut. 30, 3 u. ö.). Das entspricht ja ganz der sonstigen Schriftthatsache, dass im A. T. zunächst das Volk, nicht das Individuum, Gegenstand der göttlichen Gnadenwirkung ist, dieses nur in jenem, wobei nun zugleich vorbehalten bleibt, dass die vorerst äusserlich, als Wendung des Gefängnisses, Zurückführung der Gefangenschaft gemeinte Wiederbringung ethisch bedingt und vermittelt sei. Daher denn darunter weiterhin jene Restitution des Volkes verstanden wird, welche, wenngleich an die Wendung des Exils angeschlossen, doch mehr als diese, nämlich die völlige Herstellung zu seiner Idee, seiner von Gott intendirten Bestimmung in sich begreift (vgl. z. B. Am. 9, 14; Zeph. 3, 20 al.). Es kann deshalb

unter Umständen zweifelhaft erscheinen, ob die begrenztere oder die weitere, die äusserliche oder die innerliche Bedeutung, prävalirt (wie z. B. in den Refrainversen Ps. 80, 4, 8, 20 oder auch Ps. 85, 5); wogegen der Gedanke der geistlich-sittlichen Restitution da überall der durchschlagende und alleinherrschende ist, wo von einer Umwendung und Bekehrung der Herzen geredet wird (vgl. 1 Reg. 18, 37 הֲסִבֹּתָ, Mal. 4, 6). Allerdings findet sich das jenen alttestamentlichen Ausdrücken entsprechende ἐπιστρέφειν im N. T. ebenfalls transitiv gebraucht, von einer auf Andere sich beziehenden bekehrenden Thätigkeit; doch ungleich seltener (sicher nur in der an Mal. 4 anknüpfenden Stelle Luc. 1, 16, 17 und bei Jac. 5, 19 und 20, wogegen Act. 26, 18 intransitiv, 1 Petr. 2, 25 medial aufzufassen sein wird), und selbstverständlich im geistlichen Sinne, unter Abstreifung der nationalen Schranke. Ueberaus häufig dagegen begegnet uns schon im A. T., dann aber auch im N., die intransitive Bedeutung, etwa in der Form שׁוּב אֶל־יי (1 Reg. 8, 33; Ps. 22, 28) oder שׁוּב עַד־יי Joel 2, 12; Am. 4, 6; Jes. 19, 22) oder שׁוּב עַל־יי (2 Chron. 30, 9), und dem entsprechend neutestamentlich ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν (wie z. B. Act. 14, 15; 26, 18), oder πρὸς κύριον (wie 2 Cor. 3, 16; vgl. 1 Th. 1, 9), oder εἰς φῶς (Act. 26, 18). Es liegt in der Natur der Sache, dass solche Wiederkehr oder Hinkehr zu Jahve, zu dem lebendigen Gott, eine Abkehr von dessen Gegensatz in sich schliesst, da doch der Mensch nicht umhin kann, entweder Gotte oder den Abgöttern zu dienen, entweder dem Reiche der Finsterniss und der Sünde oder jenem des Lichtes und der Gerechtigkeit anzugehören (vgl. 1 Sam. 7, 3; Jes. 55, 7; Jer. 3, 14, al.; Act. 14, 15; 1 Th. 1, 9; Act. 3, 26; Act. 26, 18, 20 al.). Und ebenso erklärt sich aus der häufigen Wiederkehr des Gedankens und des Ausdruckes, dass allmählich שׁוּב sowohl wie ἐπιστρέφειν schlechthin von der „Bekehrung“ gebraucht werden konnten, wobei sich von selbst verstand, dass eine Wiederkehr und Hinkehr zu dem lebendigen Gotte darunter gemeint sei (vgl. Ps. 7, 13; Jes. 6, 10; Hos. 11, 6; Luc. 22, 32; Act. 3, 19; ἐπιστροφὴ τῶν ἐθνῶν Act. 15, 3). Dass diese „Bekehrung“ eine innere Umstimmung des Menschen, seiner denkend-wollenden Geistesrich-

tung und Bethätigung ist, würde an sich klar sein, auch wenn nicht ausdrücklich dem ἐπιστρέφειν das μετανοεῖν zur Seite träte (vgl. Act. 3, 19; 26, 20;) und überaus häufig μετανοεῖν an solchen Stellen sich fände, wo nicht minder passend ἐπιστρέφειν gebraucht sein könnte (vgl. Mtth. 3, 2; 4, 17; 11, 20; Act. 2, 38; 17, 30; Apoc. 2, 5, 16; 3, 3, 19; 16, 5).

9. Ueberblickt man nun diesen Sprachgebrauch der h. Schrift, so ersieht man erstlich, dass insoweit Bekehrung eine von Gott ausgehende, dem Menschen geltende Thätigkeit aussagt, auf Seiten des Menschen also ein ihn überkommendes Widerfahrniss, dieses nothwendig zusammenfällt mit jener Erfahrung der Wiedergeburt, von welcher das christlich-sittliche Leben anhebt, mithin die bekehrende Thätigkeit Gottes nicht geschieden werden kann von seiner wiedergebärenden. Wollte man die erstere von der letzteren in der Weise unterscheiden, dass diese nur die Neusetzung bezeichne, welche durch Influenz des Geistes Gottes in dem Menschen geschieht, jene dagegen die Erregung, den Zug, welchen der Mensch auf Grund der göttlichen Causalität erfährt, so erinnern wir uns, dass die Wiedergeburt gar nichts Anderes bedeutet als die Gabe eines sich regenden, nach Gott hin von wannen es stammt dringenden Lebens, so dass sie demnach aufhörte zu sein was sie ist, wollte man die ziehende und bekehrende Thätigkeit Gottes von der wiedergebärenden absondern. Dagegen ist nun der nicht zu unterschätzende Gewinn, den wir aus der Erkenntniss des Zusammenfallens der bekehrenden und der wiedergebärenden Thätigkeit Gottes ziehen dürfen, dieser, dass die Unbestimmtheit beseitigt wird, welche an sich dem Ausdruck der Bekehrung anhaftet. Denn aus ihm sowie aus den zu Grunde liegenden Ausdrücken des Schriftwortes könnte man für sich allein nicht entnehmen, dass jene Wiederbringung und Bekehrung noch ein Mehreres besagt, als nur eine von Gottes Causalität bedingte Umkehr der menschlichen Willensrichtung, derjenigen analog, wie sie sonst in dem so oder anders veranlassten Wechsel der Willensmotive vorliegt. Erst aus jener Combination ersieht man, dass die Bekehrung des Menschen von Seiten Gottes nicht geschieht ohne die Hervorbringung, Erzeugung eines neuen,

zwar nicht physischen aber geistlichen Willens, welche gar keine Gleiche hat mit einer sonst im natürlichen Leben vorkommenden Umkehr der Willensmotive und der Willensrichtung. Ganz anders verhält es sich, wenn wir die zweite intransitive Bedeutung zu Grunde legen und auf die Selbstthätigkeit des Menschen reflectiren, womit er der wiedergebärenden, der bekehrenden Thätigkeit Gottes Folge leistet. Zwar nicht so, als wären dies getrennte, einander gegenüberstehende Acte, oder gar, als käme die von Gott erweckte Thätigkeit des menschlichen Willens zu der vorher empfangenen göttlichen Gabe hinzu. Gott wirkt in uns das Wollen und das Wirken zu Gunsten dieser seiner εὐδοκία, nämlich damit sie sich hierin verwirkliche und bekunde (Phil. 2, 13); und wenn unser λογίζεσθαι wirklich unser ist und von uns aus geschieht als unser persönliches Thun, so doch nicht als von uns selber, sondern unsre Tüchtigkeit ist aus Gott (2 Cor. 3, 5). Aber obschon in dieser Hinsicht der Gedanke zeitlicher Folge und eines zwiefachen, coordinirten Factors ausgeschlossen werden muss, so bleibt doch die Möglichkeit, zwischen der *causa efficiens* und deren Effect, oder richtiger, zwischen dem Vorgang, insoweit er ein Widerfahrniss, und ebendemselben, insoweit er Vollzug einer dadurch gewirkten Selbstbestimmung ist, zu unterscheiden. Ja wir müssen diese Unterscheidung vollziehen, weil das unveräusserliche persönliche Leben des Menschen nicht gestattet, dass er auf irgendwelchem Punkte seines Werdens bloss Object einer es bedingenden Thätigkeit sei, und weil insbesondere sittliche Ausgestaltung der Persönlichkeit nur in dem Masse möglich und vorhanden ist, als die geistliche Gesetztheit von der Selbstsetzung erfasst und aufgenommen wird. Wir könnten nun wohl, da solche Spontaneität und Selbstbethätigung des Christen bis zu seiner irdischen Vollendung hin auf dem Empfang der wiedergebärenden Gotteskräfte beruht und sein ganzes sittliches Leben, wie mannigfach auch verzweigt, doch immer in der Hinkehr zu dem Heilsgott besteht, den Begriff der Bekehrung ausdehnen auf den ganzen ethischen Lebensprocess, den wir im Nachfolgenden aufzuzeigen haben. Und auf die Schrift gesehen würde das insofern nicht unrichtig sein, als dort ἐπιστρέ-

φειν und μετανοεῖν, μετάνοια und πίστις miteinander verbunden werden (vgl. Act. 3, 19; 20, 21), und doch auch der Glaube nicht ein bloss Einmal vollzogener, sondern ein stetig zu erneuernder Act ist. Indessen handelt sichs doch in den genannten Stellen, wie der Zusammenhang derselben auf den ersten Blick ergiebt, um diejenige Sinnesumkehr und Glaubenserzeugung, wie sie den bis dahin Unbekehrten und Ungläubigen durch die Heilspredigt nahegelegt wird; und so werden wir auch in diesem Betracht thun dürfen, was im Interesse des wissenschaftlichen Fortschrittes ohnedies wünschenswerth erscheint, dass wir die Bekehrung des Menschen als Act seiner Spontaneität begrenzen auf diejenige Selbstbestimmung, womit kraft der Geburt des neuen geistlichen Ich die Hinwendung zu dem Gotte des Heils und die Gravitation in ihm als dem höchsten Gut erstmalig zu Stande kommt. Dabei bleibt die Thatsache unverkümmert und unvergessen, auf welche später wird Gewicht zu legen sein, dass gleichwie wir den Christen schlechthin und in allen Stadien seiner Entwickelung einen Wiedergeborenen nennen dürfen, so auch wir von einem Stande der Bekehrung zu reden haben in dem er sich befinde so lange er Christ bleibt; nämlich insofern von einer weiteren Erbauung und Förderung des Christen nicht die Rede sein könnte, wenn nicht das gelegte Fundament fortbestünde und die späteren christlich-sittlichen Acte eben nur Auswirkungen der grundleglichen wären.

10. Ebendeshalb, weil vom ersten Momente des Processes der Wiedergeburt an persönliche Aneignung und Verwerthung des Empfangenen Statt findet, kann nun auch eine mannigfache Modification und Verschiebung des bisher bezeichneten Verhältnisses zwischen Wiedergeburt und Bekehrung eintreten, ohne dass damit an dem Wesen der Sache Etwas verändert wird. Wo irgend Bekehrung zu Stande kommt, da vollzieht sie sich auf Grund der göttlichen Gabe, mit den von dem Heilsgott empfangenen Kräften so, dass ein neues geistliches Ich den Gravitationspunkt des Menschen trotz der in ihm noch widerstrebenden natürlich-sündlichen Mächte von der Creatur hinweg in Gott verlegt, um in Gott seine letzte Befriedigung, seine Seligkeit zu

finden. Aber in dem Kampfe, wie er alsbald mit dem Eintritt der geistlichen Potenzen, mit der keimartigen Setzung des neuen Ich inmitten des natürlich-sündlichen Lebens zwischen diesen einander entgegengesetzten Mächten entsteht, lassen sich die verschiedenartigsten Wechselfälle beobachten, und so wenig es möglich ist, sie alle im Voraus zu bestimmen, so werden wir doch gewisse Typen derselben festzustellen haben, denen sich dann von selbst die einzelnen Vorkommnisse unterordnen. An und für sich wäre es das Natürlichste, dass Wiedergeburt und Bekehrung, gleichwie sie sachlich correlat sind, so auch zeitlich zusammenfielen; und namentlich bei jener evangelischen Verkündigung, welche der Taufe vorangeht, wie überall im Missionswerk, kann es geschehen und geschieht es, dass in und mit dem Einströmen der geistlichen Kräfte der zunächst der Potenz nach gesetzte neue Mensch sich ebenmässig actualisirt, im Kampfe die entgegenstehenden Mächte bewältigt und an Stelle des alten depossedirten Ich sich der Herrschaft bemächtigt. Hier findet dann ein gleichmässiges Hinübergezogenwerden und Hinüberstreben aus dem Stande der Gottesferne in jenen der Gottesnähe Statt, und zugleich damit eine Erstarkung und Ausgestaltung des geistlichen Ich, dessen errungener Sieg den Abschluss der Bekehrung bezeichnet. Aber jene Willigkeit, welche selbst eine Wirkung der Gnade dem Zuge derselben in diesem Falle zum Siege verhilft, kann auch eine mangelhafte, unzureichende sein; und es liegt in der Wahl des Menschen, der die wiedergebärende Gnade erfährt und erfahren hat, inwieweit er sie bejahen oder auch verneinen will. Unter solchen Umständen scheiden sich Wiedergeburt und Bekehrung von einander, indem der Mensch eine Zeit lang Object der wiedergebärenden Einwirkung bleibt, ohne, wie er doch könnte und sollte, mit williger Selbstsetzung darauf einzugehen: wie die Dinge gegenwärtig in der Christenheit liegen, ist dieses wohl der ungleich häufigere Fall. Durch die Kindertaufe werden die geistlichen Kräfte in das Herz des Kindes eingesenkt, wird der Keim des neuen Ich in seine Seele gelegt; und ohne Zweifel, auch wenn wir den empirischen Beweis dafür zu erbringen nicht vermögen, finden schon in dem Kinde jene

spontanen, obgleich unbewussten, Bewegungen Statt, welche auch unsre älteren Theologen als solche anerkannten, nur aber nicht selten missverständlicher Weise mit dem Namen des Glaubens bezeichneten. Wird solch ein Lebenskeim nicht in entsprechender Weise gepflegt, findet er in seiner Umgebung nicht die Luft und das Licht, welche zu seinem Gedeihen erforderlich sind, so kann er lange im Verborgenen liegen und schlafen, ehe es zu bewusster Lebensregung, zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit den herrschenden Mächten des natürlichen Lebens kommt. Aber auch unter günstigen Umständen, bei förderlicher Einwirkung von Aussen ist es zufolge der Selbstmächtigkeit des von der wiedergebärenden Gnade Erfassten recht wohl möglich, und kommt nicht gar selten vor, dass der alte Mensch auf lange hin, ja vielleicht auf immer gegenüber dem Eindringen der neuen Lebensrichtung den Sieg behauptet. Beides kann vorkommen, sowohl ein unbestrittener, wenigstens scheinbar unbestrittener Besitz der Herrschaft von Seiten des alten Menschen, der doch von den Gnadenkräften nicht unberührt geblieben ist, wie andrerseits ein Kampf, bei welchem das Zünglein der Wage bald hinüber bald herüberschwankt, bis endlich eine Entscheidung für oder wider, wenngleich nur eine vorläufige Entscheidung, eintritt. Im ersteren Falle findet in der Regel ein solches Innenleben in den Objecten des irdischen Daseins, ein solches Aussersichsein der Persönlichkeit Statt, wodurch der Widerspruch, welchen die Züge des Geistes gegen die constante Richtung des Menschen erheben, ihm nicht zu klarem Bewusstsein kommt oder doch sofort wieder unter die Schwelle des Bewusstseins hinabsinkt; was dann am Meisten und am Häufigsten eintritt, wenn das Subject im wesentlichen Einklang steht und sich weiss mit dem in der Welt des Natürlichen herrschenden Ethos. Im andern Falle entspinnt sich ein Kampf, der eine Zeit lang das Gegenbild dessen ist, welcher, wie nachher zu zeigen sein wird, das Leben das bekehrten Christen charakterisirt, nämlich insofern das natürliche Ich die Angriffe der geistlichen Lebensregungen, des erstarkenden neuen Ich, einstweilen, oft auf lange hinaus, siegreich abweist und sich in seiner

Herrschaft behauptet; wobei aber immer wieder das Bewusstsein sich geltend macht, dass es anders sein nicht bloss sollte sondern auch könnte, und damit einen Stachel in dem Menschen zurücklässt, welcher Anlass zu neuen Kämpfen wird. Es kann wohl auch ein vorübergehender Sieg des neuen Menschen vorkommen, welcher analog ist der vorübergehenden Niederlage, wie sie zuweilen der bekehrte Christ im andauernden Kampfe wider die Sünde erleidet: es bleibt nicht dabei, sondern der momentan eingedrungene Gegner wird von dem bisdahin herrschenden Princip wieder aus dem Centrum der Persönlichkeit hinausgeworfen, und der frühere Zustand setzt sich fort. Solch ein Wechsel des Angriffs und der Zurückweisung, der Niederlage und des Sieges wird in der Regel den länger andauernden Kampf begleiten, bis endlich die Versuchungen und Angriffe des Feindes schwächer werden und der neue Mensch sich vorläufig im unbestrittenen Besitz der Herrschaft sieht. Wenn hier immer derselbe Unterschied zwischen Wiedergeburt und Bekehrung Statt findet, so will doch nicht übersehen sein, dass diejenige Begabung, welche wir mit der Wiedergeburt bezeichnen, eben um der stetigen Relation willen zu der dadurch bedingten und sich auf sie zurückbeziehenden Selbstsetzung keineswegs constant und mit sich identisch bleibt; weshalb denn der Sprachgebrauch, wornach man jeden in seiner Kindheit Getauften ohne Weiteres einen Wiedergeborenen nennt, wie richtig auch der Gedanke in Anbetracht der Taufwirkung sein mag, leicht zu Missverständnissen Anlass giebt. Freilich wie lange das Samenkorn der Wiedergeburt in einem Menschen liegen kann ohne durch das Fortherrschen und die zunehmende Verfestigung der natürlichen Lebensrichtung zu ersterben, das entzieht sich vollständig einer sicheren Beobachtung: es kann ohne Zweifel ersterben noch in dem diesseitigen Leben, aber es kann auch keimkräftig bleiben bis in die letzten Momente des irdischen Daseins trotz alles Schuttes und Gesteines, das sich darüber gelagert hat. Bei solcher Ungewissheit gilt auch hier das im Hebräerbrief für einen andern Fall gesagte *ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός* (6, 3), und das *πεπείσμεθα περὶ ὑμῶν τὰ κρείσσονα* (6, 9).

11. Wir haben bis jetzt zur Darstellung der grundleglichen Acte des christlich-sittlichen Lebens uns strict an jene beiden von der Schrift zunächst dargebotenen Ausdrücke der Wiedergeburt und Bekehrung gehalten und nur mit ersterer die Neuschöpfung, mit letzterer die Sinnesumkehr, *μετάνοια*, combinirt. Aber so verhält es sich nicht, dass in der Schrift die hiermit bezeichnete Sache bloss unter diesen Namen und Ausdrücken vorkäme, und es wird dem Verständniss zu Gute kommen, wird zugleich neue Seiten und Beziehungen der Sache ans Licht bringen, wenn wir uns derselben unter anderen Formen zu bemächtigen suchen. Zunächst erinnern wir uns an jenen Unterschied von *πνεῦμα* und *νοῦς*, wie er am Deutlichsten und wiederholt in der Aussprache des Apostels über die Charismen 1 Cor. 14 hervortritt und in Anknüpfung an das eben erwähnte *μετανοεῖν* sich uns hier nahelegt. Wenn dort der Apostel das Charisma der Glossolalie im Unterschied von der Prophetie damit charakterisirt, dass er jene durch das *πνεῦμα*, diese durch den *νοῦς* geschehen lässt (v. 14 ff.), so sieht man, wie mit dem ersteren lediglich das treibende göttliche Agens, mit dem letzteren das selbstmächtige menschliche Geistesleben bezeichnet ist und wie sich daraus eine Analogie mit der Wiedergeburt und Bekehrung ergiebt. Vom Geiste getrieben zu werden ist die Eigenthümlichkeit der Wiedergeburt, soferne nicht schon in diesem *ἄγεσθαι πνεύματι* die Spontaneität, die entsprechende Selbstsetzung mit inbegriffen ist, in welchem Falle es zur Signatur der Gotteskindschaft wird (Rom. 8, 14); hingegen dieses Geistes vermöge des *νοῦς* mächtig zu sein (vgl. auch 1 Cor. 14, 32 *τὰ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται*), den Trieb des *πνεῦμα* zu dem des eignen selbstbewussten Geistes zu machen, das ist die Sache der Bekehrung. Andrerseits wenn wir auf die Umstimmung selbst, auf den darin vollzogenen Wechsel und auf die Motive achten, welche diesem Wechsel zu Grunde liegen, so stellen sich die Güter einander gegenüber, an denen der Mensch im natürlichen Zustande hing und deren er sich durch Wiedergeburt und Bekehrung bemächtigt; auch daran lässt sich das Wesen dieser beiden und ihr Unterschied verdeutlichen. Das

Himmelreich, sagt Christus (Matth. 13, 44), ist gleich einem im Acker verborgenen Schatze, welchen ein Mensch fand und verbarg, und ob der Freude darüber geht er hin und verkauft Alles was er hat und kauft jenen Acker. Wiederum gleich ist das Himmelreich einem Kaufmann, der schöne Perlen suchte; da er aber Eine kostbare Perle gefunden, ging er hin und verkaufte Alles was er hatte und kaufte sie (Mtth. 13, 45, 46). Das Himmelreich — es als das Reich sittlicher Zwecke zu bestimmen wäre eine völlige Verflachung und Denaturirung seines Wesens — das Himmelreich, welches der in Christo zu seinem Volke kommende Heilsgott auf Erden herstellt durch Hereinziehung der ihm entfremdeten Menschheit in die Gemeinschaft seines heiligen und seligen Lebens, erscheint hier beide Male als das höchste Gut, welches alle andern, irdischen, Güter an Werth bei Weitem aufwiegt und übertrifft. Nun können wir jenen ganzen Lebensprocess, durch welchen ein Mensch in die Lage kommt, dies höchste Gut zu „finden", nämlich seiner als des höchsten inne zu werden, worin Beides die Erleuchtung über sein Wesen und die Befähigung solcher Erkenntniss Folge zu geben enthalten ist, als Wiedergeburt, hingegen das „Verkaufen" und „Kaufen", diesen Selbstabbruch von den bisherigen Intentionen, diese über das letzte Lebensziel entscheidende Verlegung des Schwerpunktes der Persönlichkeit in das höchste Gut als Bekehrung bezeichnen. Und es macht dabei zwar für die Lebensführung, aber nicht für die Sache selbst einen Unterschied, ob der Mensch auf den Schatz im Acker „zufällig" stösst, während seine Intention auf ganz andere Dinge gerichtet war, oder ob er nach schönen Perlen *suchte* und dabei auf die Eine kostbare trifft. Denn „Perlen" heissen die Objecte seines bisherigen Strebens doch nur in dem Sinne wie man von „Gütern" redet unbeschadet des höchsten Gutes: so wenig in Wahrheit dieses sich einfügt in die Reihe jener, so wenig hat die Eine kostbare Perle Etwas zu schaffen mit den „Perlen" des natürlich - irdischen Trachtens. Bei der Wiedergeburt und Bekehrung tritt ein unvergleichbares Gut an die Stelle der sonst von den Menschen geschätzten Güter, und auch alle die sittlichen Zwecke und Verbindlichkeiten, wie sie das natür-

liche Leben charakterisiren, wollen zunächst auf die Seite gestellt sein. Da fängt man an Vater und Mutter zu hassen, und lässt die Todten ihre Todten begraben; Levi geht von seiner Zollbude; Petrus und Andreas verlassen ihre Netze, die Zebedäiden ihr Schiff und ihren Vater; die Leute in Ephesus verbrennen die Bücher, diese Gegenstände nichtsnutzigen Vorwitzes — gewiss waren manche nützliche darunter — 50000 Drachmen an Werth. Was man bisher getrieben, auch das Beste und Nothwendigste, im Bereiche der sittlichen Zwecke Gelegene, Sorge für die Familie, für das gemeine Wohl, Freundschaft, Patriotismus, Ausbildung des Geistes, wissenschaftliches Studium u. s. w., alles dieses erscheint nun als *περίεργον*, als ein fremdes, nicht zunächst befohlenes, wogegen das eigentliche *ἔργον*, das Werk, worauf nicht weniger als Alles ankommt, das Trachten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, an die ihm ausschliesslich gebührende Stelle tritt. Wer dahinstirbt ohne dies „Werk“ beschafft zu haben, der hat Nebenwerke, Allotria getrieben, mag er im Uebrigen die höchsten, wohlthätigsten Leistungen für die Welt aufzuweisen haben. Das ist das Wesen der Bekehrung, dass das *ὑμεῖς Χριστοῦ* (1 Cor. 3, 23), dieses durch die Wiedergeburt ermöglichte, selbstgesetzte Christi-sein und Christo-angehören sich verwirkliche, wozu, wie später zu zeigen sein wird, das *πάντα ὑμῶν* nur das Korrelat bildet; wogegen das Wesen des natürlichen Menschen ist, einem Andern zu leben, einem andern Herrn anzugehören, an einem andern Gute zu hangen, statt in der Gemeinschaft Christi über all dieses zu herrschen. Hier liegt auch die Klippe, woran die Bekehrung so oft scheitert, wie dort bei dem reichen Jüngling, dessen „Vollkommenheit“ (Mtth. 19, 21) nicht in einer sonderlichen Leistung nach seiner Bekehrung, sondern in derjenigen bestehen sollte, womit der Eintritt in das Reich Gottes sich vollzieht (v. 23), und wozu Menschenkraft nicht ausreicht (v. 26). Es waren treffliche Dinge, wirkliche Vorzüge, worauf die Zuversicht des Apostels Paulus vor seiner Bekehrung sich stützte — *περιτομῇ ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμείν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων* (Phil. 3, 5) — nicht etwa nur menschlich eingebildete, sondern

gottgeschenkte Gaben; aber was ihm Gewinn war, das erachtet er um Christi willen für Einbusse, ja er braucht die stärksten Ausdrücke, um den Minderwerth der Güter, an denen früher sein Herz gehangen, im Vergleich zu denen, wornach jetzt sein Verlangen steht, zu bezeichnen (vgl. v. 8). Dieser Fall ist wohl der interessanteste und instructivste, weil sichs hier nicht wie vorher um natürliche Güter handelt, sondern um solche, die durch die göttliche Heilsökonomie gesetzt sind, die aber durch Missverstand und Missbrauch in Spannung traten mit dem Heilsgute in Christo, um dessentwillen allein jene Gaben dem Volke Israel verliehen waren und in Beziehung worauf allein sie ihren Werth empfingen.

12. Die Thatsachen der Wiedergeburt und Bekehrung mit Dem was ihr Wesen constituirt gehen für die Betrachtung billig voran; das Bewusstsein um diese Thatsachen in Denen die sie erfahren und der entsprechende Eindruck auf das Gefühl folgen nach. Es sind sehr wichtige praktische Fragen, die sich an dieser Stelle hervordrängen, wichtig für die Selbstbeurtheilung des Christen und für die Berathung und Führung der ihm anvertrauten Seelen. Sieht man auf das Motiv, welches den von der Gnade Angefassten und mit den Kräften der Wiedergeburt Ausgerüsteten zur Bekehrung, zum Abbruch der bisherigen Lebensrichtung und zur Wahl einer anderen jener entgegengesetzten bestimmt, so kann man nicht in erster Linie den in der Wiedergeburt offenbar gewordenen göttlichen Willen nennen und den Gehorsam, womit der Mensch diesem Willen sich untergiebt. Das Motiv des gebietenden Gotteswillens ist nicht schlechthin ausgeschlossen, und wir werden später darauf zurückkommen; aber es wirkt nur, insofern ihm vorangeht und dessen Erkenntniss begleitet das Innewerden des Heilsgutes, nach welchem bei der Bekehrung der Mensch sich ausstreckt. Um die bisherigen Güter, in denen man Leben und Genüge suchte, von sich abzustossen, bedarf es der Erfahrung ihrer Nichtigkeit, des Ungenügens inmitten ihres Besitzes und Genusses; um das neue Gut, welches die göttliche Offenbarung dem Menschen vorhält, zu erstreben, sich gänzlich und allein ihm hinzugeben, bedarf es eines

Eindruckes seiner Grösse und Schönheit. Wie denn hier auf dem Gebiete des christlichen Ethos sich bewährt was wir früher für das sittliche Handeln überhaupt festgestellt haben (vgl. §. 2, 4). Es lässt sich also nicht wohl eine Bekehrung denken, die nicht von dem Gefühl der Freude begleitet wäre, der Freude über das Gerettet- und Entronnensein aus dem Reiche der Sünde und des Verderbens durch Empfang und Hinnahme der Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo, gegenüber dem Gefühle der Verlorenheit, welches den noch Unbekehrten überkam. „Ob der Freude“ über den gefundenen Schatz geht der Finder hin und verkauft dafür alles Andere (Mtth. 13, 44); das Reich Gottes, wie es Paulus beschreibt (Rom. 14, 17), ist nicht bloss Gerechtigkeit, sondern auch „Friede und Freude im h. Geist.“ So wird denn dieser Wechsel der Stimmung wohl als eine allgemeine Erfahrung aller Derer bezeichnet werden dürfen, welche sich wirklich bekehrt haben. Indessen wäre es eine bedenkliche Irrung, zu wähnen, dass das Mass solcher Empfindung oder gar ihrer Aeusserung sofort auch und unter allen Umständen das Mass der vollzogenen Thatsache und der sichere Massstab ihrer Beurtheilung sei. Solch eine Gleichsetzung des Seins und des Bewusstseins, der Thatsache und ihrer Empfindung ist schon principiell unrichtig, da sie trotz alles inneren Zusammenhanges doch ihrem Wesen nach keineswegs identisch sind. Es steht zudem erfahrungsmässig fest, dass der volle Thatbestand des menschlichen Innenlebens und seines Besitzes niemals ebenmässig in dem Bewusstsein sich abspiegelt, und dass ebenso das Gefühl der Lust und der Unlust nicht an die Totalität der thatsächlich vorhandenen oder eingetretenen Befriedigung des stattgehabten Bedarfs, sondern immer nur an einzelne Momente und Seiten derselben sich anknüpft. Wie viel hängt ferner hierbei von dem Temperamente, von der natürlichen Erregbarkeit des Menschen ab, die ja durch die Bekehrung an sich nicht verändert wird, sondern nun in ihrer Weise, nach Massgabe der geistlichen Eindrücke und Erfahrungen, sich äussert! Endlich kommt auch dieses noch hinzu, dass die Erfahrung beim Vollzug der Bekehrung eine complicirte ist, nicht lediglich aufgehend in dem Innewerden des durch Bemächtigung

des höchsten Gutes eintretenden Empfanges, sondern zugleich bedingt durch andere, weniger zur Freude stimmende Momente. Ein Kampf auf Tod und Leben ists gewesen, in welchem der Bekehrte zuletzt den Sieg davongetragen hat, und er hat gewiss Ursache, dieses Sieges sich zu freuen; aber die Schrecknisse des bestandenen Kampfes, die Schwankungen, die einzelnen Niederlagen, welche der Bekehrung vorausgingen, können noch so im Vordergrunde des Bewusstseins stehen, dass darüber das Gefühl der Freude nicht zur vollen Geltung, zum wirklichen Durchbruch zu kommen vermag. In diesem Kampfe und gerade auch beim Siege ist der Bekehrte innegeworden, dass der letztere kein für alle Zukunft gesicherter, unangefochtener, sein wird, sondern dass der tückische und mächtige Feind, den er nach schwerem Ringen zurückgedrängt und bewältigt hat, noch lebendig und darauf bedacht ist, in die verlorene Burg wieder einzudringen. Er überschlägt die Kosten, welche die Hinausführung und Vollendung des nun fundamentirten Baues erfordert — darf er hoffen, sie aufzubringen? wird er treu sein in der Arbeit und stark im Kampfe, nachdem er doch beim Vollzuge der Bekehrung selbst seiner Untreue und seiner Schwäche vielfach innegeworden ist? Hier wird demnach die Empfindung schwanken zwischen den entgegengesetzten Polen, je nachdem der wirkliche Sieg und die dabei bethätigte Kraftentfaltung des neuen Menschen, oder aber die Schwierigkeit des Sieges, die gebliebene und fortbestehende Gefahr der Niederlage sich im Bewusstsein vordrängt; ganz abgesehen von den späteren Wechselfällen des andauernden Christenkampfes, um derentwillen es ganz verkehrt wäre, die Freudenstimmung des Anfangs als perennirende zu fordern. Oft werden es die ernsteren und tieferen Gemüther sein, in denen die Besorgniss um den Fortbestand der errungenen Herrschaft die lebhafte und laute Freude über deren Gewinn nicht aufkommen lässt; und es erweist sich damit als richtig, dass das Mass solchen Gefühls nicht gleichgesetzt werden darf dem Grade, in welchem die Thatsache der Bekehrung sich verwirklicht hat. Wie Petrus inmitten der Bangigkeit, welche ohne Zweifel die dreimalige Frage des Auferstandenen (Joh. 21, 15 ff.) in ihm er-

regte, doch der einfachen, vergleichungslos erkannten Thatsache, dass er ihn liebe, Ausdruck geben durfte, so wird auch der Christ bei seiner Selbstprüfung auf die Frage, ob er bekehrt sei, ohne Vergleich mit Andern und ohne Rücksicht auf seine Stimmung die Thatsache constatiren können, dass das *Χριστῷ ζῆν* (2 Cor. 5, 15 vgl. Rom. 14, 8) in ihm sich realisirt habe, im Unterschied von dem *ἑαυτῷ* oder *τῷ κόσμῳ ζῆν*. Und indem er es kann, wird auch die entsprechende Dankes- und Freudenstimmung in höherem oder geringerem Masse neuerdings hervortreten.

13. So bleibt denn nur die Eine Frage noch zu beantworten übrig, für deren Entscheidung das Material in dem Vorhergehenden enthalten ist, ob die Bekehrung eine momentan oder successiv sich vollziehende sei, und ob der Christ des Zeitpunktes seiner Bekehrung sich erinnern könne oder müsse. Offenbar nämlich handelt es sich auch bei dieser Frage nicht um die Thatsache selbst und deren Wesen, sondern um den Eindruck, welchen ihr Vollzug auf das Bewusstsein und auf die Empfindung des Bekehrten hervorgebracht habe — denn an diesem Eindruck haftet ja die Erinnerung. Wenn wir bei unsern Alten den Satz lesen: *conversio non est subitanea vel instantanea,* so sind wir nun in der Lage, diese Aussage nach Massgabe unsrer bisherigen Erörterungen ebenso zu verstehen und zu würdigen, wie jene andere, so häufig missverstandene, dass der Mensch bei der Bekehrung sich *pure passive* verhalte. In beiden Fällen ist die Bedeutung der *conversio* eine andere, umfassendere, als wir sie hier im Unterschiede von *regeneratio* bestimmt haben. Gemäss der Gegenüberstellung von göttlicher Gnade und menschlichem Verdienst, Geisteswirkung und natürlich menschlicher Cooperation, wie sie bei den confessionellen Streitigkeiten Statt fand, war es vollkommen richtig, wenn man die Bekehrung lediglich auf den göttlichen Factor zurückführte; denn es ist nicht wahr, dass die menschliche Action neben der göttlichen herliefe, sondern der Mensch verhält sich dazu leidentlich, insofern Gott und er allein in ihm wirkt das Wollen und das Wirken. Aber ebendarum ist die Meinung nicht, dass der Mensch solche Wirkung in sich er-

leide *quasi cum statua in lapide formatur aut sigillum in ceram imprimitur*, sondern „dass der Mensch von sich selbst oder aus seinen natürlichen Kräften Nichts vermöge oder helfen könne zu seiner Bekehrung“, und ausdrücklich wird behauptet, dass durch jene göttliche Action neue Bewegungen in uns erweckt und geistliche Wirkungen in uns angefangen werden (Vgl. Form. Conc. II, §. 89). *Aliter*, sagt Chemnitz (Ex. Conc. Tr. I, 211), *utitur faber instrumento inanimato, aliter vero spiritus s. operatur conversionem in mente, voluntate et corde. Facit enim ut velimus et possimus intelligere, cogitare, desiderare, assentiri, accipere, operari etc.* In diesem Sinne ist nun auch die Aussage von dem allmählichen, nicht plötzlichen, Vollzug der Bekehrung gemeint: *conversio seu renovatio* (womit also der ganze Hergang der geistlich-sittlichen Erneuerung, nicht bloss ein Theil desselben bezeichnet wird) *non est talis mutatio, quae uno momento statim omnibus suis partibus absolvitur et perficitur, sed habet sua initia, suos progressus, quibus in magna infirmitate perficitur. Non ergo cogitandum est: secura et otiosa voluntate exspectabo, donec renovatio et conconversio . . . operatione spiritus s. sine meo motu absoluta fuerit. Neque enim in puncto aliquo mathematico ostendi potest, ubi voluntas liberata agere incipiat. Sed quando gratia praeveniens, id est, prima initia fidei et conversionis homini dantur, statim incipit lucta carnis et spiritus et manifestum est, illam luctam non fieri sine motu nostrae voluntatis . . . In principio desiderium est obscurius, assensio languidior, obedientia tenuior, et illa dona oportet crescere. Crescunt autem in nobis, non sicut truncus violento impulsu provehitur, vel sicut lilia non laborantia, non curantia crescunt, sed conando, luctando, quaerendo, petendo, pulsando: et hoc non ex nobis, donum Dei est* (Loci I, 199). Daher denn Chemnitz ebendort den Vollzug der *conversio* so darstellt, dass sie beginne mit *sancta cogitatio* und nun gradweise fortschreite zum *consensus, pium propositum, desiderium, conatus, donum perseverantiae.* Aus dem Letzteren namentlich ersieht man, wie hier auch nach Vorwärts der Begriff der Bekehrung über das ganze Gebiet der geistlich-sittlichen Erneuerung des Christen bis zu dessen irdischer Vollendung ausgedehnt wird. Wir stimmen in der Sache

diesen Ausführungen unserer älteren Theologen vollkommen bei, und wenn wir nun gleichwohl unsrerseits zu scheinbar anderem Resultate gelangen, so soll das nicht als sachlicher Widerspruch gedeutet werden. Denn selbstverständlich können wir die aufgeworfene Frage nur von demjenigen Begriffe der Conversion aus beantworten, den wir oben festgestellt haben, und darnach wird sich unsre Antwort wesentlich modificiren. Zwar nämlich ist jene Spontaneität, mit welcher ausgerüstet der Wiedergeborene dem Heilsgute sich zuwendet, ebenfalls eine allmählich entstehende und wachsende, so dass in diesem Betracht die Aussage *conversio non est subitanea* sich als richtige erweist; aber wenn wir nun auf die Umlenkung und Hinwendung selbst reflectiren, womit der Schwerpunkt der menschlichen Persönlichkeit von dem Aussergöttlichen weg zu Gott hin verlegt wird, so lässt sich d i e s e Umkehr füglich nur als momentane begreifen. Es gehört zum Wesen der creatürlichen Persönlichkeit, dass ihr keine sittliche Neutralität eignet; dass sie als Creatur ihren Schwerpunkt nicht in sich selbst trägt und dass sie als persönliche Creatur ihn nur entweder in Gott oder ausser Gott suchen kann. Als der Mensch von Gotte sich lossagte, da blieb ihm keine Wahl, er fiel der Welt anheim, machte Geschaffenes zu seinem Gott. Und umgekehrt, der Abfall von dem lebendigen Gott war eben dieses, dass die Menschen Geschaffenes mehr liebten als Gott. Diese religiös-sittliche Grundthatsache will im Auge behalten sein, wenn sichs um die specielle Frage handelt, ob der Umschwung von der Welt zu Gott, wie er in der Bekehrung sich vollzieht, ein momentaner oder ein länger andauernder sei. Hier gilt das Wort Christi: Niemand kann zween Herren dienen, Gott zugleich dienen und dem Mammon; sondern entweder jenem oder diesem. Sobald also der Mensch, der als natürlicher der Sünde Knecht war, an die Welt und deren Güter verkauft, obschon immer noch fähig, unter diesen Gütern zu wählen, nun durch die Influenz des wiedergebärenden Geistes in die Lage kommt, frei werden zu können von dem Dienst des vergänglichen Wesens und Gotte sich hinzugeben, so fällt der Umschwung, wenn anders er eintritt, in einen Augenblick. Denn einen Schwerpunkt,

wohin er gravitirt, haben muss er; und während bis dahin sichs nur fragte, wo inmitten der Welt des Creatürlichen dieser Schwerpunkt liege, so fällt nun das Gewicht entweder auch weiterhin nach Seiten der Welt, oder fortan nach der Seite Gottes: so lange jenes noch, so lange dieses nicht; sobald dieses, dann nicht mehr jenes.

14. Wollte nun aber Jemand daraus schliessen, dass Jeder in solcher Weise Bekehrte des Momentes seiner Bekehrung sich bewusst sein müsse und wer sich desselben nicht erinnere auch nicht bekehrt sei, der würde vorschnell urtheilen und in mehr als Einer Hinsicht irre gehen. Gewiss, es kann jener entscheidende Vorgang sich so in die Seele einprägen, dass er im Gedächtniss unverlierbar präsent bleibt. Das wird insbesondere dann der Fall sein, wenn etwa die Bekehrung an ein bestimmtes äusserliches, von aussen her einwirkendes Geschehniss sich unmittelbar anschliesst, wie jene Pauli oder Augustins; oder wenn doch wenigstens ohne wesentliche Schwankung in Folge einer mit Einem Male des Widersachers mächtigen Selbstbestimmung der Mensch auf die Seite Gottes sich herumwirft. Aber nicht immer, auch nicht in den meisten Fällen, kommt die Bekehrung auf solche Weise zu Stande; sondern gewöhnlich ist es ein längerer Kampf, der nach manchen Wechselfällen und öfteren Niederlagen endlich zum Siege führt. Die Thatsache selbst bleibt auch hier die gleiche: niemals steht die Wagschale zwischen Gott und der Welt im Gleichgewicht, niemals verhält sich der Mensch sittlich neutral, sondern er neigt sich entweder dahin oder dorthin. Aber die Oscillation dauert fort; bald dringt der neue Mensch siegreich vor, bald wird er vom Feinde zurückgeworfen; heute scheint der Kampf glücklich beendigt zu sein, morgen sind all seine Erfolge wieder in Frage gestellt. In diesem Kampfe wird so viel Staub aufgewirbelt, dass oft im Moment es unmöglich ist, den Erfolg zu übersehen, dass erst allmählich die vollzogene Thatsache erkennbar und dem Sieger bewusst wird. Denn mit den wachsenden Erfolgen wogen auch die Stimmungen und Gefühle auf und ab — das eine Mal, bei glücklichem Ausgang, hoch emporgehoben, das andre Mal, bei un-

glücklichem Kampfe, tief deprimirt: es kann dann leicht geschehen, dass Einer, der wiederholt in der Siegeshoffnung sich getäuscht und die schwer errungene Palme bald wieder aus der Hand verloren hat, so kleinmüthig und verzagt wird, dass er den wirklich eingetretenen Sieg, das Zurückgewichensein der feindlichen Streitkräfte sich nicht einzugestehen wagt und erst nach und nach der schon geraume Zeit vorher vollzogenen Thatsache innewird. Es lassen sich hier je nach der verschiedenen Beanlagung und Führung des Menschen, nach den Temperamenten, nach der Fähigkeit der Selbstbeobachtung, nach der Möglichkeit die Erinnerung an gewisse Einzelerlebnisse anzuknüpfen, gar mancherlei Fälle denken, wo der Bekehrte des Zeitpunktes seiner Bekehrung sich nicht klar bewusst ist, abgesehen noch von dem auch möglichen Falle, dass schon in dem getauften, unter andauernden geistlichen Einfluss gestellten Kinde, zu einer Zeit mithin, von welcher es entweder keine oder doch nur unklare Erinnerungen giebt, die Richtung auf Gott hin sich stetig durchgesetzt hat. All diese Einzelfälle aber begreifen sich zuletzt aus der Einen erfahrungsgemäss feststehenden und vollkommen verständlichen Thatsache, dass ein Anderes ist, Etwas zu sein oder Etwas zu haben, und Dessen was man ist oder hat auch bewusst zu sein. Es ist wahr, dass der eigentliche Umschwung aus dem Reiche der Welt in das Reich Gottes, dass die so verstandene Bekehrung immer in einen einzelnen Moment fällt; und es ist falsch, dass um deswillen jeder Bekehrte dieses Momentes sich bewusst sein und daran sich erinnern müsste. Eine solche Forderung zu stellen, ist um so ungeeigneter, als Niemand des höchsten Gutes nur theilhaftig ist um deswillen, weil er es einmal empfangen und sich angeeignet hat, sondern weil er fortfährt, es zu fassen und zu besitzen.

§. 17. Die Einheitlichkeit des Christenlebens in seinem Ausgangspunkte wie in seiner Richtung und Entwickelung ist damit gewährleistet, dass in den grundlegenden Acten der Wiedergeburt und Bekehrung einerseits die Reue und Busse, andrerseits der Glaube nebst Liebe und Hoffnung beschlossen

sind. Denn so wenig die Wiedergeburt darin aufgeht, Reue und Busse in dem Menschen hervorzurufen, so verbindet sich doch mit dem Eindringen der wiedergebärenden Mächte nothwendig die zunächst leidentliche Empfindung der Reue und mit dem Fortschritt der Bekehrung ebenso nothwendig das Selbstgericht der Busse. Auf der anderen Seite ist mit der Hinwendung zu Gott in der Bekehrung, die ja nur auf Grund des Erlösungswerkes Christi, unter Ergreifung der Heilsgnade, geschehen kann, der rechtfertigende Glaube gegeben, in ihm aber, insofern er Selbsthingabe an Gott ist, die specifisch christliche Liebe, und insofern Erfassung des erst in Zukunft sich völlig erschliessenden Heilsgutes, die specifisch christliche Hoffnung. Dieses Ineinander aber der constituirenden Momente des Christenlebens wird nur dann richtig verstanden, wenn es der Betrachtung gelingt, den Unterschied in der Einheit und damit zugleich die Bedingtheit des einem von dem andern, unbeschadet des zeitlichen Zusammenfallens, zu erkennen und festzuhalten. Und solche Unterscheidung ist nicht bloss von wissenschaftlicher, sondern zugleich von praktischer Bedeutung.

1. Wenn es für die ethische Betrachtung des Christenlebens sich empfiehlt, den Anfang zu machen mit Erlebnissen, von denen das eine die Passivität, das andre die Activität des erstmaligen Werdens bezeichnet, so zwar, dass sich letztere gänzlich auf die erstere stützt, so soll doch damit nicht gesagt sein, dass jene anderen Momente, in denen nach hergebrachter dogmatischer Auffassung das thatsächliche Werden des Christen zu Stande kommt, davon auszuschliessen oder auch nur von geringerer ethischer Bedeutung seien. Nur bringt es die ethische Beurtheilung und Darstellung jenes Lebensprocesses mit sich, dass die Lage, in welcher die einzelnen darin beschlossenen Momente erscheinen, bedingt sei durch den Blick des Beschauers, der hier allenthalben nicht zunächst, wie in der Dogmatik, auf die Bedingtheit des Christenlebens, sondern auf dessen Selbstbestimmung und

persönlich freie Entwickelung gerichtet ist. Darum liegt uns auch nicht daran, hier in der Ethik, und zwar auf dem Punkte, wo am Meisten die ursprüngliche Einheit dieser und der dogmatischen Disciplin zu Tage tritt, jene in dem System der christlichen Wahrheit behandelten Lehrstücke noch einmal selbständig in Betracht zu ziehen, sondern wir beabsichtigen lediglich nachzuweisen, einmal dass und wie sie in dem bisher charakterisirten Lebensprocess enthalten sind, und dann, in welcher Beziehung sie stehen zu dem beginnenden und sich fortsetzenden ethischen Werden.

2. Da kann nun zunächst gar kein Zweifel darüber obwalten, dass jene Reue und Busse, die man sonst gewöhnlich, und zwar mit Recht, in ihrer Correlation mit dem Glauben behandelt, als Momente in dem Process der Wiedergeburt und Bekehrung, wie wir ihn meinen, gegeben sind, nicht aber Vorgänge bezeichnen, die etwa zu jenem noch hinzukämen. Denn die Reue, welche wir in dem System der christlichen Wahrheit zunächst mit der Berufung, speciell mit der Erleuchtung, als dadurch gewirkte Schmerzempfindung in Beziehung brachten, und die Busse, worin wir den Uebergang von der passiven Empfindung der Reue zu dem Selbstgericht des Reuigen erkannten, sind zwar keinenfalls mit der Wiedergeburt und Bekehrung ohne Weiteres zu identificiren, noch weniger aber als accessorische Momente von ihnen zu sondern. Die Reue, insoweit sie ein Moment in dem Werden des Menschen Gottes ausmacht, also nicht die im natürlichen Stande auch mögliche, sondern die in Folge der Berufung ermöglichte Reue, ist insofern in dem Process der Wiedergeburt und Bekehrung mitgesetzt, als sie eine von der Kraft und von dem Lichte des h. Geistes bewirkte Schmerzempfindung ist, angesichts des Zustandes der Verlorenheit, dessen der Mensch erst durch jene supranaturalen Influenzen inne wird. Sie constituirt an sich nicht das neue Ich, ist überhaupt keine positive in die Hand des Subjectes gelegte Gabe, sondern lediglich eine Affection desselben, als solche aber allerdings in und mit der Wiedergeburt gesetzt und für den Vollzug der Bekehrung unerlässlich. Denn diese Schmerzempfindung, anknüpfend in

ihrer Entstehung an jenes Gefühl des Missbehagens und Unbefriedigtseins, welches auch den natürlichen Menschen bei seiner Hingabe an die Güter der Welt begleitet, wird nun durch die Einstrahlung des aus der Fülle Christi stammenden Lichtes auf jene höhere, specifisch verschiedene Stufe erhoben, wo der Mensch nicht bloss, wie bisher, der Nichtigkeit eines einzelnen endlichen Gutes und Genusses, sondern der Nichtigkeit und Verlorenheit seines gesammten aussergöttlichen Daseins inne wird, so zwar dass ihm zugleich und in Einem der Ausblick in jene Fülle göttlicher Realität sich eröffnet, in deren Genuss er allein seine Seligkeit finden kann. Oder aber, da doch Beides zusammenfällt und sich wechselseitig bedingt, die Einstrahlung jenes göttlichen Lichtes, wodurch dem Menschen, wenn auch nur von Ferne, ein Blick in die Heilswelt geschenkt wird, verursacht das Innewerden der Nichtigkeit und Verlorenheit des natürlichen Daseins, die Schmerzempfindung der Reue. Unwillkürlich durchzuckt dieser Schmerz, in Augenblicken welche die Providenz des Heilsgottes sich auswählt, das Herz und das Gefühl des Menschen — es ist ein Schmerz, der ihm angethan wird. Aber eben dieselbe Erfahrung verleiht zugleich die Kraft und die Möglichkeit, Beides die Schmerzempfindung wie den Einblick in die Heilswelt festzuhalten, die anfängliche Gesetztheit zur Selbstsetzung werden zu lassen, jenen zwiefachen Eindruck persönlich zu bejahen. Keinen Augenblick ist die anfängliche Passivität der Reue allein, ebendarum weil sie aus den Factoren des Heiles stammt, in denen Licht und Leben verbunden ist; sondern durch entsprechende Begabung wird der Mensch vor die Entscheidung gestellt und zu der Entscheidung getrieben — denn neutral kann er nicht bleiben — ob er dem Schmerze in sich Folge geben, ihn als verdient und berechtigt anerkennen, oder aber sich seiner entschlagen will. Und hier geht nun die Reue in die Busse über, die als That des Subjectes schon mehr auf der Seite der Bekehrung gelegen ist. Der Ausdruck ist freilich nur insoweit geeignet, als wir mit ihm den Gedanken der Activität, des Thuns zu verbinden pflegen; während der anderweit darin enthaltene Begriff der Zahlung und Leistung nicht ebenso zutrifft. Denn das Bewusstsein,

welches in der Busse gesetzt und willentlich festgehalten wird, ist nicht jenes der Zahlung, die man leisten möchte, sondern der Zahlungsunfähigkeit, deren man sich überwiesen sieht. Es ist eine Verirrung jenes Gefühls, eine bedenkliche Abschwächung des Schuldbewusstseins, wenn der Reuige meint, an seinem Theile und mit seinen Mitteln Genugthuung leisten zu können. Dieses Gefühl ist nur da berechtigt, wo es sich um eine bestimmte, durch die That begrenzte Uebertretung handelt, also auf dem Gebiete der bürgerlichen Rechtsordnung, wo durch Selbstuntergebung unter eine bestimmte Strafe, also durch diese Zahlung der Busse, die Schuld der Uebertretung getilgt wird. Und doch muss man die Wahrheit auch in jener Verirrung anerkennen, weil letztere nur in ersterer ihren Halt hat und aus ihr sich erklärt: es ist die Nothwendigkeit der Sühne, deren Bewusstsein den Sünder erfasst und die er in seinem Bewusstsein bejaht. Wer ihm dieses Gefühl, diese innere Setzung, ausreden will, etwa durch den Hinweis auf die väterliche Liebe Gottes, der „aus höheren Gründen“ Verzeihung schenke, der schädigt die Gewissen und stumpft sie ab. Der Bussfertige weiss sich um seiner Sünde willen des Todes schuldig, dem Gericht des Todes verfallen, und erkennt die Gerechtigkeit dieses Richterurtheils an. Zu zahlen giebts freilich, zu zahlen „bis auf den letzten Heller“, aber zahlen könnte er nur mit seiner Person, und die geht darüber zu Grunde. Kein Mensch könnte dies Richterurtheil bejahen, ohne in Verzweiflung vor Gotte zu fliehen, also im Grunde es doch wieder nicht zu bejahen, dem nicht zugleich mit dem Lichte über seine eigne Sündhaftigkeit und Verlorenheit irgendwie das Licht über Gottes Gnadenwege aufgegangen ist. Das Selbstgericht erkennt sich als vollzogen in dem Gerichte, welches der Heilsmittler auf sich genommen; und wiederum in diesem Gerichte wird die Nothwendigkeit des Selbstgerichtes offenbar. Nur in diesem Zusammenhange gilt das Wort des Apostels: so wir uns selbst richteten, so würden wir nicht gerichtet (1 Cor. 11, 31). Wenn wir nun in dem Allen zweifellos Regungen des Menschen wahrnehmen, welche durch Wirkung des göttlichen Geistes hervorgebracht in den Process der Wiedergeburt und Bekehrung hineinfallen, so sehen

wir doch zugleich, dass die Busse sich nicht auf das Selbstgericht, auf die Abstossung des natürlichen Standes, auf dies Negative, beschränkt, sondern zugleich in sich fasst ein Hinstreben zu dem Heilsgut, eine Bejahung des göttlichen Gnadenwillens — man muss, um seinen bisherigen Stand abzustossen und als todeswürdig zu bejahen, einen Punkt ausserhalb dieses Standes wahrgenommen haben, wohin man sich flüchtet und wo man Rettung zu finden hofft. So schliesst sich an die Reue und Busse der Glaube.

3. Wenn in dem kirchlichen Bekenntniss (Conf. Aug. 12) als die zwei Stücke der „Busse" Reue und Glaube (*contritio* und *fides*) bezeichnet werden, so mag hier im Vorübergehenden bemerkt sein, dass unsre so eben ausgesprochene Behauptung zwar daran anklingt, aber keineswegs sich damit deckt. Denn bekanntlich ist dort „Busse" als Uebersetzung von *μετάνοια* gemeint, die wir als der *ἐπιστροφή*, der Bekehrung, entsprechend erkannt haben, und ebendarum ist der Begriff dieser „Busse" umfassender als jener, den wir unsrerseits der Reue folgen liessen. Von der „Busse" im Sinne der Bekehrung sagen wir, dass Reue, Busse und Glauben in ihr beschlossen seien, können also nicht behaupten wollen, dass sie mit einem dieser Stücke, insbesondere mit der hier vorkömmlichen Busse, identisch sei. Das Hauptgewicht bei letzterer fällt darauf, dass sie active Setzung, willige Bejahung der Reue ist; der Glaube kam dabei nur insoweit in Sicht, als die Abstossung und Verurtheilung des bisherigen Lebensstandes in der Busse nicht möglich wäre ohne den Ausblick auf einen Ort der Rettung und des Heils. Sie charakterisirt sich als die spontane Selbstbewegung von dem Schwerpunkt des natürlichen Lebens hinweg, als eine Selbstbewegung, die nun freilich kein andres Ziel haben kann als das Heilsgut, welches der Glaube erfasst. Wir können also von der Busse in unserm Sinne sagen, dass sie in dem Glauben zu ihrem Ziele kommt und ihrem Begriffe nach den Glauben fordert, um sich zu vollenden. Und eben damit wird nun auch völlig klar, wie der Glaube in der Bekehrung mitgelegen ist und welche Bedeutung er für die christlich-sittliche Lebenserneuerung behauptet. Selbst-

verständlich reden wir hier von dem Glauben lediglich in dem Sinne, wie er im System der christlichen Wahrheit entwickelt worden ist, nämlich als von jener durch den Geist gewirkten freien Hingabe an Christum, die zu ihrem Correlate die Rechtfertigung hat. Was die Busse intendirte, das realisirt sich im Glauben. Denn durch ihn erfasst, in ihm besitzt der Mensch dasjenige Heilsgut, um dessenwillen er die anderen Güter alle von sich abstiess. „Ich habe nun den Grund gefunden, der meinen Anker ewig hält" — gegenüber dem Versinken ins Grund- und Bodenlose, dessen man in der Reue innewurde und von dem man in der Busse hinwegstrebte. Es ist bemerkenswerth, in welch wunderbarer Weise die Passivität des Empfangs, von der wir ausgingen, mit der Activität der Hinnahme sich hier zusammenschliesst. Die denkbar stärkste Energie des mit dem Geiste der Wiedergeburt Begabten, jenes *βιάζεσθαι* und *ἁρπάζειν* (Mtth. 11, 12), womit der Mensch alle Brücken hinter sich abbricht und in das Land der Verheissung eindringt, verbindet sich hier mit dem Bewusstsein, Nichts von sich selbst zu haben und zu können, Alles von der Gnade Gottes in Christo zu empfangen. In der geheimnissvollen Tiefe des unbewussten Lebensgrundes beginnt die Arbeit der wiedergebärenden Gnade, ohne etwas Anderes vorauszusetzen, als das Dasein eines von Gott geschaffenen, gefallenen, zur Erlösung bestimmten Menschen; nun wird der in solcher Weise bearbeitete und gewordene Mensch Dessen inne und mit bewusster Selbstbestimmung erfasst er die Gnade, durch die er geworden. Eben dies, dass ihm Alles in Christo gegeben wird, dessen er zur Gerechtigkeit und zum Leben bedarf, dass er von dem Seinen Nichts, gar Nichts hinzuzufügen braucht, gerade dieses ist ihm der Grund und giebt ihm die Kraft, in diese Gnade sich zu versenken und der von ihr dargebotenen Gerechtigkeit sich zu bemächtigen. Wir schöpfen aus der Fülle Christi Gnade um Gnade (Joh. 1, 16), so dass bis an unser Lebensende Eine Gnade die andere ablöst; und nachdem zuvor die Sünde im Tode über uns geherrscht hat, so herrscht nun die G n a d e über uns durch Gerechtigkeit zu ewigem Leben (Rom. 5, 21). Wir wollen den schlechten Dialektikern, welche die Dinge von

Aussen ansehen und darüber reflectiren, es überlassen, hier Widersprüche ausfindig zu machen: wir versenken uns lieber in jenes wunderbare Ineinander, wo ein Mensch ebendadurch zur höchsten sittlichen Energie gelangt, dass er seine völlige Ohnmacht und Unwürdigkeit erkennt und allein die Gerechtigkeit in Christo begehrt. Weil alle Kraft und alle Gabe Gottes ist, so besitzt und vermag Der am Meisten, der sie Gottes sein lässt und von Gott entnimmt: „wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (1 Cor. 12, 10), „ich vermag Alles durch Den der mich kräftig macht“ (Phil. 4, 13). Es ist das Wesen des Falles und der Sünde, dass der Mensch Etwas für sich sein und durch sich werden wollte mit Beiseitesetzung des Gottes, für den allein er leben, in dem er allein seine Seligkeit finden sollte: nun tritt in richtiger Correlation der Umschwung dadurch ein, dass der Mensch seiner Nichtigkeit, Verdammlichkeit im Stande jenes Für-sich-seins bewusst geworden von sich gar Nichts, Alles von Gott erwartet und ebendadurch erst wird, wozu er nach Gottes Willen bestimmt ist. Durch diesen Selbstverzicht, diesen Tod des natürlichen Ich muss das aus der Wiedergeburt stammende Leben des neuen Menschen hindurch; und die Gerechtigkeit Christi, welche der Glaube ergreift, ist nur die entsprechende Position des Empfangs gegenüber der Negation des Verzichtes. Diese so empfangene Rechtfertigung enthält Alles, was der Mensch behufs seiner christlich-sittlichen Selbstvollendung nöthig hat: sie ist das allein tragkräftige, währende Fundament gottgefälligen sittlichen Lebens. Was Gottes ist, das gilt auch vor Gott: so hat Luther Recht mit seiner Uebersetzung von *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ*. Wenn es mit unsrer Heiligung stockt und uns will bange werden, ob wir das *βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως* werden erringen, so erinnern wir uns, dass uns Gott angenommen hat aus lauter Gnaden und Alles was wir sind und werden nur aus Gott stammt: kraft solcher Verbindung erwächst aus dem Gefühle unsrer Nichtigkeit und Untüchtigkeit die erneute Befähigung Etwas für Gott zu sein und das tröstliche Bewusstsein es werden zu können. Wenn wir gebeugt sind durch die Hemmnisse des natürlichen Lebens, welche die Erscheinungsform unsres Christenstandes so gar un-

gleich machen seinem inneren Wesen, so dass der Sohn der Freien dienen muss, und die Gemeinde Jesu der das Reich beschieden ist erachtet wird als eine Heerde von Schlachtschafen, so tröstet und hebt uns die selige Gewissheit, die um so stärker wird, je mehr wir von uns hinweg auf Christum sehen, dass die durch seine Gerechtigkeit Kinder sind auch Erben seien, und dass jene gebeugten, gebrochenen Seelen schlüsslich doch das Land einnehmen werden. Je mehr man also hier den specifisch evangelischen Begriff des Glaubens zu Grunde legt, im Unterschied von der römisch-katholischen Verflachung, um desto klarer wird es, wie das Wesen der früher entwickelten Bekehrung diesen Glauben in sich schliesst. Wer bekehrt ist, der ist gläubig; und umgekehrt, wer gläubig, ebendieser bekehrt. Jene Spontaneität, jene Willensenergie, welche durch die wiedergebärenden Geisteswirkungen gesetzt wird, ist ja nicht eine unbestimmte, auf beliebige Ziele hin strebende, sondern sie hat von vornherein die Tendenz, sich des Heilsgutes zu bemächtigen und dadurch die normale, dem Menschen von Gott zugedachte Stellung wieder zu gewinnen. Die von den Geisteswirkungen ermöglichte und auf Grund derselben von dem menschlichen Subject gesetzte Hinkehr zu Gott in Christo ist thatsächlich der Glaube, welcher die in Christo erworbene Gerechtigkeit ergreift. Und weil nun das Letztere allewege der Fall ist, weil es keinen Glauben giebt ohne Rechtfertigung und keine Rechtfertigung ohne Glauben, so ist wer bekehrt, ebendieser auch gerechtfertigt, und wer gerechtfertigt, ebendieser auch bekehrt. Aber freilich folgt daraus nicht, dass Glaube und Bekehrung Eines und Dasselbe sei, geschweige denn Bekehrung und Rechtfertigung. Rechtfertigung ist ein Widerfahrniss, das als solches gar Nichts mit der Selbstthätigkeit des Menschen, auch des wiedergeborenen, zu schaffen hat, da sie ja auch, wie wir hier voraussetzen dürfen, nicht in einer Infusion göttlicher gerechtmachender Kräfte besteht. Die Rechtfertigung ist zunächst ein religiöses Factum, in welchem der seines Zwiespaltes mit Gott, seiner Gottesferne bewusstgewordene Mensch dazu kommt, der Einigkeit mit Gott, der Gottesnähe theilhaftig zu werden und dieses Besitzes sich zu getrösten. Und der Glaube

als rechtfertigender Glaube ist lediglich das Mittel, wodurch in dem einzelnen Menschen dieses religiöse Factum sich realisirt, und darf daher als solcher lediglich in dieser seiner Abzweckung und Richtung gewürdigt werden. Wer den Glauben zwecks der dadurch anzueignenden Gerechtigkeit darauf ansieht, was für einen sittlichen, dem bisherigen sündlichen Verhalten entgegengesetzten Gehalt er in sich trägt, der schwächt damit in demselben Masse seinen Effect als rechtfertigenden, er versperrt sich damit den Weg, der zur Antheilnahme an der Gerechtigkeit Christi führt. Dagegen war entsprechend unsrer ethischen Aufgabe bei der Bekehrung in ihrem Unterschied von der Wiedergeburt gleich anfänglich und wesentlich unser Augenmerk darauf gerichtet, dass hiermit das freie christlich-sittliche Werden seinen Anfang nehme und mit entscheidender Wirkung für die Folgezeit sich durchsetze. Aber dabei will nun doch festgehalten sein, dass der innere Act des Glaubens nicht neben oder hinter den Act der Bekehrung fällt, und dass die Bekehrung als jene sittliche Selbstumkehr nicht zu Stande käme, wenn nicht zugleich der Glaube die Gerechtigkeit Christi ergriffe. Der Glaube, welcher abgewendet von dem bisherigen Beruhen des Subjectes in sich selbst und in den Gütern dieser Welt, flüchtend aus diesem Zustand der Verlorenheit, unter die Gnadenflügel Christi sich birgt, ist ja freilich ebendamit Abkehr von der Sünde und Hinkehr zu Gott, aber er begehrt bei dieser Hinkehr die Rechtfertigung und hat sein Wesen darin, sie zu empfangen. Ebendarum rechtfertigt er nicht nach dem Masse der in ihm gesetzten sittlichen Veränderung, die ja auch im besten Falle hinter dem Anspruch der göttlichen Heiligkeit zurücksteht, mithin dem Gläubigen keine Beruhigung geben könnte; und insofern ist es ein nicht bloss theoretisches, sondern auch praktisches Interesse, jene sittliche Selbstumkehr im Glauben von der dadurch intendirten und vermittelten Hinnahme der in Christo dargebotenen vollkommenen Gerechtigkeit zu unterscheiden.

4. Alles liegt für die Thatsache wie für das Verständniss des christlich-sittlichen Lebens daran, dass Nichts in demselben werde und als werdend erkannt werde, was nicht aus dem ein-

heitlichen Lebensgrunde hervorginge, mithin in demselben von vornherein beschlossen wäre. Das ist die organische Einheit des Christenlebens, die wir jener mechanischen Addition und Summirung entgegensetzen, wo man auf die eine gute Eigenschaft, die der Mensch besitzt, die andere folgen lässt, die ihm noch fehlt. Wessen Auge in diese organische Einheit des Christenlebens nicht einzudringen vermag, dem ist zu rathen, dass er auf die Behandlung solcher Fragen verzichte. Uebrigens ist diese Unfähigkeit eine weitverbreitete, theils innerhalb theils ausserhalb des kirchlichen Lagers, hier bei Solchen, welche in mechanische Weltanschauung verrannt vor dem Monismus wie vor einem Popanz fliehen, dort bei Solchen, die aus Besorgniss vor Ineinandermischung der Heiligung und der Rechtfertigung auseinanderreissen was zwar unterschieden aber nicht gesondert sein will. Wenn von Alters her, im Anschluss an ein bekanntes Wort Pauli (1 Cor. 13, 13), man das gesammte christliche Leben unter die Trias des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zu befassen pflegt, so ist demnach unser Interesse hier, wo es sich um die Grundlegung der christlichen Sittlichkeit handelt, darauf gerichtet, zu zeigen, wie in dem einheitlichen Ausgangspunkte, den wir gewonnen haben, auch jene Trias principiell beschlossen sei, unbeschadet des thatsächlichen und bleibenden Unterschiedes ihrer Momente. In der Wiedergeburt und Bekehrung, so lautet unsre Thesis, ist gleichwie der rechtfertigende Glaube, so auch die Liebe und die Hoffnung mitgesetzt, so dass mithin solcher Glaube ohne Liebe und Hoffnung in Wirklichkeit nicht existirt. Im Allgemeinen wird ja, insoweit man sich nicht mit der *fides historica*, mit *notitia* und *assensus* als Begriff des Glaubens, begnügt, über die Thatsache selbst, über deren Schrift- und Bekenntnissmässigkeit, kein Zweifel bestehen. Aber ein Anderes ist die Thatsache, ein Anderes ihr Verständniss. Ist doch auch mit jenem Worte des Apostels *νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη* (1 Cor. 13, 13) lediglich dies gesagt, dass im Unterschied von den vergänglichen, aufhörenden Begnadungen der mit Glaube, Hoffnung und Liebe bezeichnete Lebensbestand und Geistesbesitz ein unvergänglicher sei, ohne nähere Angabe ihres inneren wechselseitigen Verhält-

nisses. Und wenn der Apostel gegenüber Denen, die durch das Gesetz wollen gerecht werden, betont: wir warten kraft Geistes aus Glauben auf das Gut der Gerechtigkeit, welches wir in Hoffnung umfassen (Gal. 5, 5), so sieht man ja freilich, dass mit dem Glauben Hoffnungsbesitz gegeben sein mufs, aber man sieht nicht ohne Weiteres, wie das Eine mit dem Anderen zusammenhängt. Und der gleiche Fall wiederholt sich in dem Verhältniss zwischen Glaube und Liebe, wenn der Apostel ebendaselbst fortfährt (Gal. 5, 6): in Christo Jesu vermag weder Beschneidung Etwas noch Vorhaut, sondern durch Liebe werkthätiger Glaube, woraus wir nur das zwiefache Thatsächliche entnehmen können, einmal dass die sittliche Wirksamkeit von dem Princip des Glaubens ausgehe, sodann aber dafs dieses durch Vermittelung der Liebe geschehe. Charakteristisch aber ist es und für unsern Zweck bedeutsam, dass der Apostel später (Gal. 6, 15) mit gleichem Gegensatz wie hier hinzufügt: weder Beschneidung ist Etwas noch Vorhaut, sondern neue Creatur. So dass also jene Neuschöpfung, wie sie in der Wiedergeburt sich anbahnt und in der Bekehrung sich verwirklicht, sachlich zusammenfällt mit dem durch Liebe werkthätigen Glauben. Endlich dort, wo Paulus den Christenstand der Gemeinde in Thessalonich bezeichnet, für den er Gotte allewege dankt und dessen er bei seinen Gebeten gedenkt, nennt er nacheinander „das Werk des Glaubens", „die Arbeit der Liebe", „die Ausdauer der Hoffnung" (1 Thess. 1, 3), und giebt damit gleichwie der Zusammengehörigkeit jener drei Stücke, so der Priorität des Glaubens und der in allen dreien sich bekundenden lebensvollen Energie (*ἔργον, κόπος, ὑπομονή*) Zeugniss. Dass aber diese Schriftzeugnisse in gleicher Weise ihre Resonanz finden in dem kirchlichen Bekenntniss, bedarf keines besonderen Nachweises (vgl. z. B. Apol. III, 98 ff., 191).

5. Indem wir nun diese Thatsache wissenschaftlich zu verstehen suchen, sehen wir vorerst von Allem ab, was auf Selbstentschliessung des Gläubigen zur Liebe, auf pflichtgemässe Erweisungen christlicher Liebe und Hoffnung Bezug hat. Das Personleben des Christen, wenn auch in Form von Selbstbestimmung sich vollziehend, ist doch nicht sofort ein reflectirtes, wobei das

christliche Subject, nachdem es im Glauben Gotte sich hingegeben, nunmehr sich entschlösse ihn auch zu lieben und auf seine Zusage zu hoffen. Die Reflexion bringt nur zu Tage, was ausser ihr und vor ihr schon vorhanden gewesen, mag immerhin die Thätigkeit der bewussten Willensentschlüsse mit innerer Nothwendigkeit hinzutreten. Wenn Liebe überall Selbstentäusserung ist zu dem Zwecke, in einem Andern sich selbst zu finden, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass in jenen Acten der Selbsthingabe an Gott in Christo, die wir als Bekehrung und in der Bekehrung als Glauben kennen gelernt haben, die Liebe zu Gott mitgesetzt sei. Das Gegentheil der Liebe zu Gott, kraft deren der Mensch in ihm sich selbst finden und befriedigen sollte, ist jener natürliche Stand, wo der Mensch durch Hingabe an ein aussergöttliches Gut sich selbst zu befriedigen wähnt, mithin jener sittliche Zustand, welchem die Bekehrung und der Glaube entnimmt. Nirgends in der Welt, in keinem andern Falle der Liebeshingabe, gewahren wir ein solches Mass der Selbstentäusserung wie hier. Denn bei aller irdischen Liebe bleibt der Liebende innerhalb des Bereiches stehen, wo er bisher sein höchstes Gut gefunden. Darum ist auch solche Liebe niemals frei von schlechtem Egoismus: der Mensch kommt damit nicht von sich und seinem natürlichen Stande los. Wie man an den Verhimmelungen der irdischen Liebe sieht, ist diese Liebe vonvornherein eine ungesunde, verzerrte, und darum endet ihre Befriedigung in Illusion. Hingegen ist der Selbstabbruch, zu dem es mit dem Menschen bei der Bekehrung kommt, der denkbar völligste und radikalste. Das Fundament der vergänglichen Welt, worauf er, der Gemeinschaft mit dem ewigen Gott entfallen, bis dahin sich gestellt, zerbricht unter seinen Füssen, und er sinkt mit Allem was er ist und hat in Gottes Gnadenarme. Die denkbar stärksten Ausdrücke der Mystik von dem Sich-selbst-entwerden, der Selbstvernichtigung, um Gottes zu werden, sind nicht zu stark, um die hier vorliegende Thatsache zu bezeichnen. Sie irren nur darin, dass sie vergessen, oder doch nicht hinzufügen, dass der Mensch durch solchen Selbstverlust zu sich selbst kommt, nämlich zu derjenigen Gestalt seines Ichlebens, durch welche die

gottgewollte Egoität befriedigt wird. Denn wer seine Seele verliert, der wird sie finden. Dieses nun, wie gesagt, findet bei der Bekehrung Statt, welche den Schwerpunkt des Menschen aus der Welt des Endlichen nach Gott hin verlegt, und bei dem Glauben, welcher durch Reue und Busse hindurchgegangen das Heil in Christo ergreift. Es ist nicht wohl abzusehen, wie angesichts dieser Thatsachen man behaupten könnte, die Liebe zu Gott komme hinter der Bekehrung und dem Glauben drein, da sie doch vielmehr ihrem Wesen nach ebendamit gegeben ist. Wie Luther es mit dem Brennen und Leuchten meint, welches nicht vom Feuer möge geschieden werden, so ist es in der That bei dem Verhältniss zwischen Liebe und Glaube. Denn es ist ja sachlich gleich, ob man statt der Liebe die Werke nennt, welche in der Liebe sich zusammenfassen. Was die höchste Forderung des dem Menschen geltenden Gesetzes ist, die Liebe zu Gott über Alles, diese Forderung, die doch niemals auf dem Wege des Gesetzes befriedigt werden kann, das bahnt sich an und realisirt sich auf dem Gnadenwege der Bekehrung und des Glaubens. Man darf sich in dieser Erkenntniss nicht dadurch beirren lassen, dass unsre Alten gegenüber dem thörichten Wahn einer *fides caritate formanda* und gegenüber dem seelengefährlichen Irrthum, als dürfe unsre Zuversicht jemals auf unsre Liebe gestellt werden, immer darauf aus waren, den Unterschied zu betonen, welchen wir unserntheils nachher zu seinem Rechte werden kommen lassen. Das ist die Eigenthümlichkeit der Confession und der zunächst an sie angeschlossenen Theologie, dass sie ihre Sätze antithetisch entwickelt. Luther selbst, sobald er sich in der Weise Johanneischer Zusammenfassung des dialectisch Geschiedenen ergeht, wie etwa in der Pfingstpredigt über Joh. 14, 23—31, redet in derselben Weise. „Was mag es aber für eine Meinung haben, dass der Herr der Liebe gedenkt, und nicht also sagt, wie er sonst pflegt: wer an mich glaubet? Thuts denn die Liebe und der Glaube nicht? Antwort: es ist eben Eines: denn Christum kannst du nicht lieben, du glaubst denn an ihn und tröstest dich sein. Und ist das Wörtlein „Lieben“ in dem Fall etwas deutlicher und stärker, dass er fein anzeiget, wie man die Augen

und das Herz von allem Andern, was im Himmel und auf Erden ist, abziehen und allein auf diesen Mann, Jesum Christum, wenden soll. Denn solches ist der Liebe eigentliche Art, wess sie sich annimmt, dess nimmt sie sich allein an, da bleibet und beruhet sie auf, und achtet sonst in der ganzen weiten Welt Nichts mehr. Also will der Herr von uns auch gehalten sein, dass wir ihn lieben und unser Herz auf ihn setzen sollen; das kann aber je nicht geschehen, denn durch den Glauben. Darum nimmt dieser Spruch dem Glauben Nichts, sondern dienet dazu, dass man des Glaubens Art und rechte Wirkung desto besser erkennen möge“ (Erl. Ausg. 4, 74).

6. Es ist im Grunde, wenn man nur von der verschiedenen Form absieht und das Wesen der Sache ins Auge fasst, der Ausdruck der gleichen Thatsache und die nämliche Gedankenverbindung, wenn Paulus die Frage: wollen wir bei der Sünde beharren behufs Mehrung der Gnade (Rom. 6, 1), und die andere: wollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetz sind sondern unter der Gnade (Rom. 6, 15), das eine Mal mit der Gegenfrage beantwortet: so viele wir der Sünde gestorben sind, wie werden wir noch in ihr leben (6, 2), und das andere Mal mit der Gegenfrage: wisset ihr nicht, dass, wem ihr euch als Knechte behufs Gehorsams darstellt, ihr Knechte seid dem ihr gehorchet, sei es der Sünde zum Tode, sei es des Gehorsams zur Gerechtigkeit (6, 16). In beiden Fällen nämlich wird die angenommene Consequenz, als könne der bisherige Sündenstand aufrechterhalten werden oder als könne doch unbeschadet des neuen Standes ein Sündigen eintreten, nicht damit abgewiesen, dass der Begnadigte und Gerechtfertigte sich nun weiterhin zu entsprechendem Verhalten entschlösse oder zu entschliessen habe; sondern Paulus macht die römischen Christen darauf aufmerksam, was in dem Lebensstande dessen sie theilhaftig geworden bereits gesetzt sei und wie darum eine solche Consequenz einen Selbstwiderspruch des Christen in sich, mithin eine Unmöglichkeit, enthalte. Wer in Christo gerechtfertigt ist durch den Glauben, der ist bereits der Sünde gestorben: dies Widerfahrniss ist ein solches, welches das fernere Leben in der Sünde

ausschliesst. Und wer unter der Gnade, nicht unter dem Gesetze steht, der hat sich damit schon in ein neues Dienstverhältniss mit der Wirkung des ὑπακούειν begeben, nämlich des Glaubensgehorsams zur Gerechtigkeit. Dort ist es die Gemeinschaft des Todes Christi, auf welche als in der Taufe empfangene der Apostel sich beruft, eine Gemeinschaft, die zugleich Antheilnahme an Christi Leben ist und darum ein ferneres Leben für die Sünde, ein Herrschen der Sünde in unserm sterblichen Leibe unmöglich macht (6, 4—12); hier begründet der Apostel seine Aussage damit, dass für die unter der Gnade Stehenden eine Befreiung von der Sünde, ein Losgekommensein von ihrem Knechtesdienst geschehen sei, welches *eo ipso* Eintritt in ein anderweites Dienstverhältniss war, für die Gerechtigkeit nämlich zur Heiligung (6, 16—23). Und wenn man nun weiterhin fragt, wodurch diese Befreiung von dem Gesetz der Sünde und des Todes sich persönlich vermittelt habe, so verweist uns der Apostel auf „das Gesetz des Geistes des Lebens“ (8, 2) und bezeichnet es als das Naturgemässe, dem Thatbestande Entsprechende, dass ein Sein nach dem Geiste mit sich führe ein Sinnen auf das was des Geistes ist, gleichwie umgekehrt das Sein nach dem Fleische das Trachten nach dem was des Fleisches (8, 5). Wollen wir den Gedanken in eine Form fassen, welche unsrer früheren Auseinandersetzung homogen ist, so werden wir uns Dessen zu erinnern haben, dass der Glaube, mit welchem der Christ die Gerechtigkeit Christi ergreift, nicht zu Stande kommt ohne Selbstabkehr des Menschen von dem bisherigen Schwerpunkt seiner Persönlichkeit, d. h. von denjenigen Gütern und von demjenigen Dienst, worin er bisher seine Befriedigung suchte, und dass der Natur der Sache gemäss ein Mittleres zwischen jener Abwendung und der damit gesetzten Hinwendung zu Gott nicht existirt. Jene Selbstumkehr aber, wodurch eine dem Stande der Gerechtigkeit entsprechende sittliche Bethätigung, ein Sich-zu-Dienste-stellen für die Gerechtigkeit, ein Trachten nach Dem was des Geistes, oder wie man es sonst nennen mag, bedingt ist und realisirt wird, ist wiederum sachlich nichts Anderes als die Liebe zu Gott, dem Inbegriff alles Guten, dieses oberste Motiv eines gott-

gemässen Wandels, welches also auch von dieser Seite her betrachtet der Bekehrung und dem Glauben nicht nachfolgt, sondern in und mit dem Vollzug derselben ins Leben tritt.

7. Wer da glaubt, dass Jesus ist der Christ, der ist aus Gott geboren, und ein Jeder der den Erzeuger liebt, der liebt auch den von ihm Erzeugten (1 Joh. 5, 1), Jener Glaube ist der Thatbeweis, dass die Geburt aus Gott, der neue sich als solchen wollende Mensch, realisirt sei; und indem der Apostel hierbei voraussetzt, dass mit diesem Lebensbestande der Wiedergeburt und des Glaubens die Liebe zu dem Erzeuger gegeben sei, schliesst er weiterhin mit dieser die Liebe zu den Erzeugten, den Kindern Gottes, zusammen. Man wird ja auch von vornherein nicht anders urtheilen können, daferne wahr ist was Christus sagt (Mtth. 22, 37—40), dass in den beiden Geboten der Gottes- und der Nächstenliebe das ganze Gesetz hange, und was Paulus (Rom. 13, 10), dass die Liebe (zum Nächsten) Erfüllung des Gesetzes sei. Ist es einmal gewiss, dass das Princip der sittlichen Erneuerung, nämlich die Liebe zu Gott, in der Bekehrung und mit dem Glauben gesetzt ist, so muss auch angenommen werden, dass die Liebe zum Nächsten, unter welcher alle desfallsigen Einzelgebote sich zusammenfassen (Rom. 13, 9), wenigstens keimartig darin mitenthalten sei. Denn auch hier reden wir vorerst nicht davon, was ein wiedergeborener und bekehrter Christ auf Grund seines ihm bewussten Christenstandes zu thun vorhabe, oder was ihm in Gemässheit dieses Standes zu thun obliege, sondern davon, was ihm, wenigstens der Gesinnung nach, damit eignet, dass er bekehrt und gläubig ist. Da dient es nun zum Verständniss der oben angeführten Johanneischen Stelle, dass im A. T. das Verbot, Menschenblut zu vergiessen, dieser äussersten That der Lieblosigkeit, mit der Erinnerung daran motivirt wird, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht habe (Gen. 9, 5). Ist die Gottähnlichkeit und Gottverwandtschaft als schöpfungsmässig gesetzte das Motiv der natürlichen Menschenliebe, so wird das Gezeugtsein aus Gott, diese Wirkung des Heilsgottes in den Erlösten, nothwendig das Motiv der christlichen Bruderliebe sein. Die Geschwister lieben sich um der Aeltern willen,

von denen sie stammen. Im Grunde ist der Uebergang, welcher an verschiedenen Stellen des ersten Johanneischen Briefes von dem Sein in Gott, dem Bleiben im Lichte u. dgl. zur Bruderliebe gemacht wird (z. B. 2, 9; 3, 10 ff.; 3, 17; 4, 20), ebenso gemeint, wenn auch nicht überall ausdrücklich eben so vermittelt und bezeichnet. Und wenn Jakobus von der unbezähmbaren Zunge sagt: mit ihr segnen wir den Herrn und Vater und mit ihr fluchen wir den nach Gottes Ebenbilde gewordenen Menschen (3, 9), so sieht man, wie auch hier die gleiche Gedankenverbindung vorliegt, nur dass an diesem Orte von dem durch die Erlösung gesetzten Verhältniss der Menschen unter einander zu dem schöpfungsmässigen zurückgegangen wird. Es ist sehr wichtig, das Eine wie das Andere im Sinne zu behalten, einmal um die natürliche Menschenliebe zu verstehen, die in dem Masse dahinschwinden wird, als die familienhafte Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechtes, seine Einheit auf Grund der gemeinsamen Gottesbildlichkeit, dem Bewusstsein entschwindet; sodann aber, um das Verhältniss der christlichen Bruderliebe zu der allgemeinen Nächstenliebe zu bestimmen, von denen beide, nur in verschiedener Hinsicht, durch die geistliche und die natürliche Abstammung und Verwandtschaft bedingt sind. Aber zunächst will unserm Zwecke gemäss hervorgehoben und zum Verständniss gebracht sein, dass diejenige Bruderliebe, welche den Miterlösten gilt, den durch erfolgreiche Wiedergeburt in den Heilsstand Versetzten, potentiell und principiell in der früher besprochenen Gottesliebe mitgesetzt ist; nämlich um deswillen, weil diese Hingebung an Gott nothwendig und zugleich Hingabe sein wird an diejenige Liebesgesinnung und Liebesbethätigung Gottes, die er den aus ihm Gezeugten, seinen geistlichen Kindern, erweist. Es ist ganz unmöglich, dass in einem Herzen Gottesliebe wohne und dasselbe Herz der Bruderliebe sich verschlösse; denn es hat die letztere zugleich mit der ersteren, und das Gegentheil als möglich anzunehmen wäre Lüge und Selbstbetrug (1 Joh. 4, 20). Es ist nur noch eine Verstärkung des an sich schon Giltigen, wenn hinzugefügt wird: wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen, wie kann er Gott lieben, den er nicht gesehen (1 Joh.

4, 20)? Die Liebe des unsichtbaren Gottes, die es uns angethan, und der wir uns hingegeben, hat einen sichtbaren Ausdruck gewonnen in den Brüdern, den sammt uns zum Leben Wiedergeborenen — in dieser Sichtbarkeit liegt bei der geistleiblichen Natur des Menschen ein Motiv der Liebe, welches im Verhältniss zu dem unsichtbaren Gotte fehlt. Aber in Anbetracht des vorhin entwickelten Thatbestandes lässt sich für das erkennende Bewusstsein auch die umgekehrte Folge einschlagen: daran erkennen wir, dass wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir Gott lieben und seine Gebote halten (1 Joh. 5, 2). Alle äussere Bethätigung des Christenstandes ist eine mangelhafte, erst werdende; sie hängt in ihrem Werthe davon ab, dass das neue Lebensprincip des Christen in ihm, wenn auch unvollkommen, zum Ausdruck kommt; der äussern Erscheinung nach kann dieselbe Bethätigung auch von dem natürlichen Menschen ausgehen, von diesem auch insoweit er noch in dem Christen lebt. Um deswillen kann dem Christen gar wohl die bange Frage entstehen: liebe ich die Kinder Gottes, habe ich dies Kennzeichen eines wahren Jüngers Christi (Joh. 13, 35)? und dieser Frage gegenüber kann er in nichts Anderem Beruhigung fassen als indem er sich der Gottesliebe erinnert, in der er steht. „Herr, Du weisst alle Dinge, du weisst auch, dass ich dich lieb habe; und wenn ich dich liebe, so kanns ja nicht fehlen, dass ich auch die Brüder liebe, wie mangelhaft und schwächlich immerhin zur Zeit diese Liebe sich äussere.“ Nun verstehen wir aber auch jenes Petrinische Wort, dessen fordernde Seite uns hier, wo wir lediglich den ethischen Thatbestand zu erläutern haben, noch nicht angeht: ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην (2 Pet. 1, 7). Gleichwie der Christ nicht von der natürlichen Wahrheit zur geistlichen Wahrheit aufsteigt, als wäre jene ihm die Basis für diese, so geht er auch nicht von der allgemeinen Nächstenliebe, etwa von der natürlichen Menschenliebe, zur specifisch-christlichen Bruderliebe fort, sondern in dieser ist jene mitgesetzt und wird durch deren Vermittelung erzeigt. Alle Motive des gottgemässen sittlichen Verhaltens, wie sie in der Schöpfungsordnung, der schöpfungsmässigen Bestimmung des Menschen enthalten sind, mithin auch das

Motiv der allgemeinen Nächstenliebe, kehren auf Grund derjenigen Redintegration wieder, wie sie mit der Erlösung und Heilszuwendung eintritt. Und dazu kommt noch das Andere, Speciellere, dass kraft der Universalität des Erlösungsrathschlusses und des Erlösungswerkes eben dieselben natürlichen, der Sünde noch unterworfenen und gottfeindlichen Menschen die Bestimmung an sich tragen Menschen Gottes zu werden, und in diesem Sinne die christliche Bruderliebe sich auf sie mit erstreckt. Was der Apostel von seinen ungläubigen Volksgenossen sagt (Rom. 11, 28): in Hinsicht des Evangeliums zwar sind sie Feinde um euretwillen, gemäss der Erwählung aber Geliebte um der Väter willen, das gilt im allgemeineren Sinne von allen noch ausserhalb des des christlichen Bruderverbandes stehenden Menschen. Wir erwehren uns ihrer, wir bekämpfen sie, ja wir hassen sie, insoweit sie Feinde Gottes sind (vgl. Ps. 139, 21, 22); aber die christliche Bruderliebe dringt durch diesen Gegensatz hindurch, weil es Miterlöste Christi sind, für welche er sein Blut auch vergossen, und auf denen die Liebe des Vaters ruht mit der Tendenz, sie herüberzuziehen in seine selige Gemeinschaft. Von hier aus verstehen wir auch, wie zur Signatur des Christenstandes und Christenlebens die Feindesliebe gehört, für welche dem natürlichen Menschen, auch wenn er etwa ihre Pflicht sich theoretisch zurechtlegen mag, das allein durchschlagende Motiv, somit die Kraft der Erfüllung fehlt. Denn alle Beweggründe natürlicher Sympathie und Antipathie kommen bei der specifisch-christlichen Nächstenliebe in Wegfall; und die persönlich erfahrene Beleididigung erscheint nur wie ein Tropfen an dem Eimer der von uns selbst wie von dem Nächsten begangenen Sünde, welche insgesammt Christus mit der Fluth seiner Liebe überströmt und gesühnt hat.

8. Wenn hier mit dem principiellen Willensacte der Selbstumkehr und des Glaubens ungeschieden und ohne specielle darauf gerichtete Absicht die Gottes- und die Bruderliebe mitgesetzt sind, so soll doch damit nicht gesagt sein, dass nicht nachfolgende Willensacte mit bewusster Intention eben dasjenige herbeizuführen bestrebt seien, was unbewusst und instinctiv sich

schon vollzogen hat und vollzieht. Der Christ, welcher durch Wiedergeburt und Bekehrung in die Gemeinschaft des Heilsgottes eingetreten ist, lebt sein überkommenes neues Leben in dem Bewusstsein der entgegenkommenden und unverdienten Liebe Gottes, die auch in dem währenden Christenstande das Fundament seiner weiteren Erbauung und das Element bleibt von dem er sich nährt. Die Liebe Gottes, sagt Paulus (Rom. 5, 5), nämlich Gottes als Subjectes (vgl. v. 8), ist ausgegossen in unsern Herzen durch den h. Geist, der uns gegeben ward. Die Aussage des Johannes: Gott ist Liebe (1 Joh. 4, 8, 16), ist herausgeboren aus dem Bewusstsein, dass der Gott, mit welchem wir in Christo Gemeinschaft haben, sich eben wesentlich als Liebe uns geoffenbart hat: „Darin ist erschienen die Liebe Gottes unter uns, dass seinen eingebornen Sohn gesandt hat Gott in die Welt, damit wir durch ihn leben möchten; darin steht die Liebe, nicht dass wir geliebt haben Gott, sondern dass er uns geliebt und gesandt hat seinen Sohn zur Sühnung für unsre Sünden“ 1 Joh. 4, 9, 10). Darum ist unser Sein in Gott ein Sein in der Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm (1 Joh. 4, 16). Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat (1 Joh. 4, 19). Hinwiederum verstehen wir daraus, dass ein Jeder welcher liebt — und nur ein solcher — aus Gott geboren ist und Gott erkennt (1 Joh. 4, 7); gleichwie nach Paulus „wenn Jemand Gott liebt, dieser ist von Gott erkannt“ (1 Cor. 8, 3), gemäss jenem Begriffe des Erkennens, wodurch ein Gemeinschaftsverhältniss zwischen Gott und dem Menschen gesetzt wird. „Sehet, welch eine Liebe uns der Vater erzeigt hat, dass wir Gottes Kinder sollten heissen“ (1 Joh. 3, 1), das ist die Erinnerung, womit sich der Christ immer wieder zur Heiligung, zu bewusstem Liebesverhalten ermuntert. Er lebt in dem Bewusstsein jener grossen Gottesthat, die den Anfang seines Christenstandes bildet, da ihm die unerschwinglichen 10000 Pfund erlassen wurden, und darum treibt es ihn, seinem Mitknecht ob der 100 Groschen Geduld zu beweisen (Mtth. 18, 23 ff.). Er weiss, dass ihm viel vergeben ward und immerfort vergeben werden muss; darum liebt er viel (Luc. 7, 47) — das Mass seiner Liebe entspricht

dem Masse jenes Bewusstseins. Es ist eine verhängnissvolle Verirrung, eine Schädigung der edelsten und heiligsten Regungen des Christenlebens, wenn man uns neuerdings hat einreden wollen, diese persönliche dankbare Christusliebe sei ein mystisch-katholisches Element, welches die Reformation ausgeschieden habe. Aber es ist zugleich eine masslose Verkehrung der geschichtlichen Wahrheit. Noch wiederholt sich in dem Christenleben das Thun der Sünderin, welche die Füsse des Heilandes küsste, mit ihren Thränen benetzte und mit den Haaren ihres Hauptes trocknete. Noch erachtet es der Herr als ein „gutes Werk", wenn die ungefälschte köstliche Narde dienender und anbetender Liebe über ihn ausgegossen wird, gegenüber der freilich höchst verständigen Reflexion (Matth. 26, 9), hinter der sich auch noch andere, gemeinere, Motive verbergen können (vgl. Joh. 12, 6), „dieses Wasser hätte mögen theuer verkauft und den Armen gegeben werden". Wenn wir auch an diesem Orte mit dem Sollen, welches an das Sein und Werden des Menschen Gottes sich anknüpft, noch nicht zu thun haben, so darf doch nicht unerwähnt bleiben, wie ja allerdings bei jenen Acten der bewussten Selbstentschliessung zur Liebe der Gedanke des durch die erfahrene Gottesliebe geforderten Verhaltens, mithin der Pflicht, sich geltend macht. „Wenn uns Gott also geliebt hat, so sollen auch wir uns einander lieben" (1 Joh. 4, 11); „daran haben wir erkannt die Liebe, dass jener für uns sein Leben gelassen hat; auch wir sollen für die Brüder unser Leben lassen" (1 Joh. 3, 16). Der innere Drang, dessen sich der Christ bewusst wird, als nicht von ihm gesetzter hinweisend auf eine höhere, ihm geltende sittliche Ordnung, erscheint ihm als Pflicht (ὀφείλημα). Andrerseits verstehen wir nun, weshalb mehr als Einmal im N. T. das Gebot der Liebe als neües (ἐντολὴ καινή Joh. 13, 34; 1 Joh. 2, 8) bezeichnet wird, während doch dieses Gebot nicht nur, sondern auch dessen Motiv, die Liebe Gottes zu den Menschen, dem A. T. nicht fremd war (vgl. Deut. 11, 1 mit dem Vorherg.; Hos. 2, 23 u. a.). Jede neue Bekundung und Steigerung der Gottesliebe, mithin vor Allem die in Christo geschehene Vollendung dieser Liebe, muss ein neues Motiv, mithin auch ein

neues Gebot der entsprechenden menschlichen Liebe mit sich führen; daher denn Joh. 13, 34 die zusammengehörigen Worte: „gleichwie ich euch geliebt habe, damit auch ihr euch unter einander liebet“, zum Verständniss bringen, wie das Vorhergehende: „ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch unter einander liebet“, gemeint sei. Und wenn Johannes in der genannten Stelle seines ersten Briefes das alte Gebot (der Liebe, vgl. v. 9), welches die Leser hatten von Anfange ihres Christenstandes an, sofort als neues bezeichnet, so liegt die Begründung dafür in den Worten: „weil die Finsterniss vergeht und das wahrhaftige Licht bereits scheint“ (v. 8). Dieses gesteigerte Hervorleuchten des göttlichen Lichtes, das aus der Liebe Gottes stammt und immer neue Strahlen der Liebe in unsre Herzen senkt, macht auch diese Herzen neuerdings warm zum Erweis der Liebe und erneuert das Gebot der Liebe. Durch das ganze Leben der Christen wiederholt sichs und will als Regel festgehalten sein, dass jeder neue Liebesbeweis Gottes, den er erfährt — und es ist hierbei gleich, ob sichs um geistliche oder um natürliche Gaben handelt — die Liebe des Christen wieder anfacht, und dass jene Gottesliebe durch Schuld des Menschen ihren Zweck an ihm verfehlt, wenn sie nicht diese Wirkung mit sich führt. Bei den Verhandlungen über das Verhältniss zwischen Glaube und Liebe, wie sie in unsrer Kirche in Folge des Gegensatzes gegen die römisch-katholische Doctrin geführt wurden, war diese Form der Verhältnissstellung zwischen der geglaubten und erfahrenen Gottesliebe und der zum Danke dafür, also bewusster Weise, erzeigten menschlichen Liebe die zumeist bräuchliche, so dass sie als die kirchlich recipirte angesehen werden kann. Sie ist auch selbstverständlich eine vollkommen richtige und muss, wo es sich um praktische Unterweisung Solcher handelt, welche die Liebe Gottes erfahren haben und nun zu persönlichem Liebesleben ermuntert werden sollen, durchweg festgehalten und angewendet werden. Aber damit ist jenes oben besprochene, unbewusste und instinctive, Verhältniss, das Dasein der Gegenliebe und Bruderliebe, ehe der Gläubige dazu in bewusster Spontaneität sich selbst bestimmt, nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr vorausgesetzt.

Diese Selbstbestimmung würde gar nicht zu Stande kommen, wenn nicht jener innere, an sich bestehende Zusammenhang vorhanden wäre; denn immer ist das Sein die Grundlage des Werdens, insbesondere des bewussten Werdens. Und die praktische Bedeutung dieser Thatsache und ihres Verständnisses, wovon später noch mehr zu sagen sein wird, ist die daraus sich ergebende Regel, dass man beim Innewerden des Mangels der in dem Christen gewirkten Liebe nicht zunächst auf das Wollen derselben, sondern auf die Erneuerung ihres Lebensgrundes bedacht sein soll.

9. Haben wir so in alle Wege das Band geschlungen, welches die Liebe und zwar in ihrem ganzen Umfange mit dem Glauben verbindet, so zwar, dass nun beide mit einander der Wiedergeburt und Bekehrung sich einordnen, so bleibt in diesem Stücke nur ein Doppeltes noch zu erörtern übrig: einmal, wie dazu die zweifellose Thatsache sich verhalte, dass durch den Glauben allein und durch nichts Anderes wir der Gerechtigkeit Christi theilhaftig werden, und ferner, wie unter den gegebenen Voraussetzungen in der Schrift von einem Glauben geredet werden könne, dem die Liebe gebricht, so dass also eine Scheidung zwischen beiden möglich zu sein scheint. Die erstere Frage haben wir schon nach einer andern Seite ins Auge gefasst, als wir die irrigen Folgerungen abwehrten, welche aus dem Ineinander des rechtfertigenden Glaubens und der Bekehrung gezogen werden könnten. Gemäss der Genesis und der Tendenz des rechtfertigenden Glaubens würde es für das Wesen desselben vernichtend sein, wollte der Gläubige auf etwas Anderes dabei hinblicken als auf das Heilsgut, die Gerechtigkeit Christi, deren er sich mittelst des Glaubens bemächtigt. Das Hinzukommen zu Christo, die Hingabe an den Heilsgott, geschieht kraft des Bewusstseins, dass schlechthin keine persönliche Leistung, sondern lediglich der Gnadenwille Gottes, der durch den Heilsmittler sich realisirt hat, die Zuwendung des Heiles bedinge. Wollte dabei der Gläubige sich einbilden, die mit dem Glauben erzeigte Liebe vermittle ihm die vor Gott geltende Gerechtigkeit, so würde damit die Bewegung zu Christo hin, als der aus Gnaden die Ge-

rechtigkeit spendet, sistirt, und die unter allen Umständen unvollkommene, mangelhafte Liebe liesse die Rechtfertigung überhaupt nicht zu Stande kommen. Sie kommt nur zu Stande, wenn die Liebe dabei ausser Betracht bleibt. Die Liebe wird gerade dann in und mit dem Glauben gesetzt, wenn der Glaube bei dem Acte der Rechtfertigung nicht auf die Liebe sieht. Denn die Liebe realisirt sich, wenn der Gläubige zu Christo kommt, an den Gott des Heils sich hingiebt. Aber eben dieses vermag er nicht, so lange er auf die Erzeigung einer die Rechtfertigung bedingenden Liebe bedacht ist. Auch so verhält es sich nicht, dass erst die *fides caritate formata* die Rechtfertigung zu Stande bringe. Zunächst ist diese ganze Vorstellung unzutreffend, weil sie nicht einen Act der Gerechtsprechung, einer Imputation, sondern den einer Infusion von Gnadenkräften im Auge hat. Die Ausstattung mit geistlichen Kräften, mag sie immerhin in und mit der Gerechtsprechung Statt finden, kann doch nicht diese selbst sein, weil vor des heiligen Gottes Angesicht nur die vollkommene Gerechtigkeit Christi uns deckt, nicht aber ein Empfang von *vires spirituales,* die je nach der Empfänglichkeit des Subjects in Steigerung und Minderung begriffen sind. Der Glaube als rechtfertigender, die Gerechtigkeit Christi aneignender, ist lediglich Hinnahme, ὄργανον ληπτικόν. Nun wäre es ferner ein ganz unvollziehbarer Gedanke, wollte man von diesem Glauben, damit er in solcher Weise rechtfertige, eine Formirung durch Liebe fordern. Denn nur der wirkliche, fertige, rechtfertigende Glaube bedingt in sich und setzt die Liebe; wie sollte nun was Wirkung ist des Vorhandenen zur Bedingung seines Vorhandenseins gemacht werden? Die Rechtfertigung durch den Glauben muss wirklich werden, damit die Liebe sich verwirkliche; wie sollte nun letztere die Rechtfertigung bewirken oder mitbewirken, ohne die sie selbst nicht wirklich werden kann? Wenn der Christ die Liebe in sich erkalten fühlt, so ist nicht der rechte Weg zur Besserung dieser, dass er sich vornimmt, den Act der Liebe neuerdings zu erzeigen, sondern vielmehr, dass er reuig und bussfertig zu Gott sich wende und kraft des Glaubens bei ihm Gnade suche; so wird dann durch solch Wiederanzünden des Glaubens-

feuers auch die Wärme der Liebe wiederkehren. Aber wenn es sich so verhält und der Glaube, der wirkliche, rechtfertigende, niemals existirt ohne die Liebe in sich zu setzen und durch die Liebe thätig zu sein, wie erklären sich dann jene Schriftstellen, nach denen es als möglich erscheint, dass Jemand den Glauben habe und doch dabei der Liebe baar sei (1 Cor. 13, 1 ff.)? Man löst die Schwierigkeit nicht, wenn man den Glauben, von welchem dort (v. 2) Paulus redet, von vornherein für einen andern erachtet, als wie er sonst von dem Apostel gemeint ist, für ein blosses Charisma wunderwirkenden Glaubens. Es erscheint doch sonst in der Schrift als ein Charakteristikum des wahren, lebendigen Glaubens, dass er die denkbar grössten Schwierigkeiten zu überwinden vermag (vgl. Mtth. 17, 20; 21, 21; Marc. 11, 22, 23); und von πᾶσα ἡ πίστις nicht von einer besondern Species oder Abart ist dort die Rede. Auch unten (v. 13) kommt Paulus auf den Glauben neben der Hoffnung und der Liebe wieder zu sprechen, ohne dass ersichtlich wäre, er meine hier eine andere πίστις als oben (v. 2). Vielmehr wird man zunächst daran zu denken haben, dass es der Persönlichkeit des Menschen, seiner Fähigkeit der Selbstsetzung entspricht, über alles Empfangene, über seine gesammte Habe frei disponiren zu können. Und damit bringe man in Verbindung das Andere, dass der Glaube ein ungemein beziehungsreiches Ding ist, welches eben nach dieser seiner Fülle und Mannigfaltigkeit die verschiedenartigste Gestaltung und Wandelung von Seiten des frei sich bestimmenden Subjectes zu erleiden vermag. Derselbe Mensch, der zuvor mit Verläugnung seiner natürlichen Egoität im Glauben der Gerechtigkeit Christi und der in Christo beschlossenen Lebensfülle theilhaftig geworden ist, kann nun diesen geistlichen Empfang und Besitz zu egoistischen Zwecken missbrauchen und dadurch der Liebe verlustig gehen. Das Glaubensverhältniss zu Christo besteht vorläufig fort, aber bei diesem Fortbestand wird nun das Hauptgewicht nicht darauf gelegt, dass man durch ihn Etwas werde zum Preise seines Namens, sondern dass man durch ihn, durch den Empfang und Gebrauch der gewaltigen in ihm beschlossenen geistlichen Kräfte, etwas wirke zu eigner

Verherrlichung. Auf diese Gefahr zielt Christus hin, wenn er zu den siebenzig Jüngern, da sie von ihrer Sendung zurückkehrend mit Freuden sprachen: Herr, auch die Dämonen sind uns unterthan in deinem Namen (Luc. 10, 17), warnend sagt: „im Uebrigen freuet euch nicht, dass euch die Geister unterthan sind, freuet euch aber, dass eure Namen angeschrieben sind im Himmel.“ Auch die in der Bergpredigt in Aussicht genommene Thatsache, dass Viele, welche in Jesu Namen geweissagt und in seinem Namen Dämonen ausgetrieben und in seinem Namen viele Wunderzeichen vollbracht haben, schlüsslich als ihm fremd bezeichnet und von ihm weggewiesen werden (Mtth. 7, 22, 23), will hierher gezogen und demgemäss erklärt sein. Man sieht nun, wie der Apostel gerade den Korinthern gegenüber, welche auf die charismatische Begabung und Wirksamkeit so grosses Gewicht legten, Ursache hatte, jener möglichen Verkehrung des Glaubens zu selbstischen Zwecken zu gedenken. Und man begreift, dass hierbei ein allmählicher Process der Degeneration Statt finden kann, welcher zuletzt dahin führt, dass nur ein Schattenbild des wirklichen, lebendigen Glaubens noch übrig bleibt. Ja die zuletztangeführte Stelle beweist, dass auch eine Art zauberischen Gebrauches des Namens Jesu möglich ist, mit hervorragender Wirksamkeit bei innerlichem Fremdbleiben. Nur eine andere Art des Missbrauches ist es, wovon Jakobus im 2. Kapitel seines Briefes redet (vgl. Syst. d. chr. Wahrheit II, 337), indem hier die sittliche Unlebendigkeit und Ertragslosigkeit des Glaubens, die ihn als ein blosses Schattenbild seines eigentlichen Wesens erscheinen lässt, den Apostel dazu veranlasst, an jene ἔργα, jene Glaubensbewährungen, zu erinnern, ohne welche der Glaube selbst todt ist, ein *titulus sine re.* Nun fällt die scheinbare Schwierigkeit hinweg, dass Paulus 1 Cor. 13 von einem Besitz des Glaubens redet, bei welchem die Liebe fehlt. Es bleibt dabei, dass der wahrhafte, rechtfertigende Glaube niemals ist ohne durch ihn gesetzte Liebe, Gottesliebe, Bruderliebe, Nächstenliebe; aber es kann eine Degeneration des Glaubens eintreten, bei welcher scheinbare Thaten der Liebe und Aufopferung vollzogen werden, ihrer äufseren Gestalt nach grossartige und

doch ihrem inneren Wesen nach selbstsüchtige Opfer, bei denen die eigentliche Seele fehlt. Solch ein Mensch ist ein tönendes Erz und eine klingende Schelle, — viel Lärm nach Aussen, aber innerlich hohl, ohne den seelenvollen Klang der wesenhaften Wahrheit, weil die Liebe fehlt. Aber sie fehlt doch nur in dem Masse, als der Glaube aufhört zu sein, was er ursprünglich war und allewege sein soll.

10. Verhältnissmässig leichter als bei der Liebe ist der Nachweis zu führen, dass auch die specifisch christliche Hoffnung schon in dem Glauben mitgesetzt ist, ohne doch ihrerseits denselben zu ergänzen oder in seiner rechtfertigenden Wirkung zu bedingen. Leichter ist dieser Nachweis um deswillen, weil die Zuversicht der Hoffnung sich schon formell betrachtet, abgesehen noch von dem jeweiligen Objecte, mit der Zuversicht des Glaubens nahe berührt. Wir pflegen die eine von der andern nur insofern zu unterscheiden, als die Zuversicht des Glaubens auf das Gegenwärtige, die Zuversicht der Hoffnung auf das Zukünftige sich bezieht. Um deswillen kommt zum Verständniss jenes zwiefachen Actes Alles darauf an, dass man sich vergegenwärtige, wie das dermalen von dem Christen durch den Glauben angeeignete Heilsgut zu denjenigen Gütern sich verhalte, deren er in Hoffnung gewartet. In mannigfachster Weise wird uns in der Schrift dieses Verhältniss klargestellt, und das gesammte in Glaube und Hoffnung verlaufende Christenleben dient Dem zur Bestätigung. An die Rechtfertigung aus Glauben, welche den Besitz des Friedens mit Gott zur Folge habe — denn aus innern Gründen kann ich die besser beglaubigte Lesart ἔχωμεν doch nicht als die ursprüngliche ansehen — knüpft der Apostel (Rom. 5, 2), nachdem er zuvor des definitiv empfangenen Zuganges zu der Gnade gegedacht, in welcher wir stehen, den rühmenden Lobpreis ob der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes an; und er fügt hinzu, dass die gegenwärtige Drangsal so wenig jene Stimmung dämpfe, dass sie vielmehr unter Vermittelung ausdauernder Geduld die Christenhoffnung bewirke. Wie sehr nun diese der zukünftigen Vollendung geltende Hoffnung auf die gegenwärtige Glaubenserfahrung von der in Christo uns zu Theil gewordenen Gottesliebe, auf den

Glauben an die empfangene Versöhnung, sich gründe, das führt der Apostel weiterhin in der Weise aus, dass er schlüsslich auf jenes καυχᾶσϑαι, welches er als ein solches der Hoffnung zuerst gleich an den Besitz des rechtfertigenden Glaubens anschloss, zurückkommt. Der Erweis der Gottesliebe, dass Christus, da wir noch Sünder waren, für uns starb, bildet die Unterlage einer *gradatio a maiore ad minus:* „um so viel mehr, gerechtfertigt jetzt durch sein Blut, werden wir gerettet werden durch ihn von dem Zorn. Denn wenn wir als Feinde versöhnt wurden Gotte durch den Tod seines Sohnes, um so viel mehr werden wir als Versöhnte gerettet werden auf Grund seines Lebens — und nicht allein dies, nicht die blosse Thatsache wird eintreten, sondern auch unter rühmendem Lobpreis werden wir gerettet werden.“ (Rom. 5, 9—11). Was wir hoffend von der Zukunft erwarten, ist nicht bloss die Consequenz Dessen, was in der Vergangenheit und für die Gegenwart uns bereits geschenkt wurde, sondern es ist im Vergleich mit diesem das relativ Kleinere, Geringere. Eine verhältnissmässig grössere, darum schwerer zu glaubende That ist es, wenn Gott seine Feinde mit sich versöhnt, als wenn er die Versöhnten, für sich Gewonnenen, endgiltig rettet und selig macht. Auch sonst begegnet uns der gleiche Gedankengang, wennschon in anderer Form, häufig genug. Der Anfang des guten Werkes, welches Gott an den Philippern vermöge ihrer Bekehrung gethan, heisst Paulum die Zuversicht hegen, er werde solch Werk auch vollenden bis auf den Tag Jesu Christi (Phil. 1, 6). Die apostolische Hoffnung, dass Gott die Korinthischen Christen festigen werde bis ans Ende untadelhaft am Tage unsers Herrn Jesu Christi, stützt sich auf den Glauben an die Treue des Gottes, durch welchen sie berufen wurden zur Gemeinschaft seines Sohnes (1 Cor. 1, 8). Und diese Zuversicht ist nicht bloss eine solche des Apostels, sondern da sie doch auf den Glaubensstand der Korinther sich gründet, so wird auch für sie die Christenhoffnung von daher ihren Ausgang nehmen. Durch den Glauben sind wir eingetreten in das Kindesverhältniss zu Gott: der h. Geist giebt Zeugniss unserm Geiste, dass wir Gottes Kinder sind (Rom. 8, 15, 16); aber ebendarum folgt daraus das Weitere:

wenn Kinder, dann auch Erben, nämlich Gottes, und Miterben Christi (v. 17). So kann es geschehen, dass die υἱοθεσία selbst, deren wir jetzt schon theilhaftig geworden sind (vgl. auch Gal. 4, 5—7; 1 Joh. 3, 1 u. a.), doch zugleich als ein Gut erscheint, wornach wir hoffend uns ausstrecken (Rom. 8, 23), nämlich, insoferne diese Kindesannahme erst dereinst zur vollen Verwirklichung kommt. So ist der Besitz des Geistes, von welchem die Kinder Gottes getrieben werden (Rom. 8, 14), ein wirklicher, gegenwärtiger, aber doch nur in Form einer Erstlingsgabe (Rom. 8, 23), welche den künftigen Eintritt des vollen Besitzstandes verbürgt (2 Cor. 1, 22; 2 Cor. 5, 5; Eph. 1, 14). Gerechtfertigt sind wir umsonst durch Gottes Gnade vermittelst der in Christo geschehenen Erlösung (Rom. 3, 24); denn wir haben in ihm die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden (Eph. 1, 7; Col. 1, 15); aber doch steht die ἡμέρα τῆς ἀπολυτρώσεως ἡμῶν uns erst noch bevor (Eph. 4, 30); wir warten auf unsre schlüssliche, vollständige, darum auch unsres Leibes Erlösung (Rom. 8, 23). Wer Christi Wort hört und Dem der ihn gesandt hat glaubt, der hat ewiges Leben (Joh. 5, 24 u. a.): vom Tode zum Leben hinübergetreten zu sein bezeichnet Johannes auch sonst als Signatur des Christenstandes (vgl. 1 Joh. 3, 14); aber eben dieses Leben ist ein zukünftiges Gut, Denen verheissen, welche das Wasser des Lebens jetzt schon in sich aufnehmen (vgl. Joh. 4, 14) und die Speise im Glauben empfangen, die der Menschensohn ihnen darreicht. (Joh. 6, 27). Nämlich unser Leben, welches ja auf der Gemeinschaft mit Christus beruht, ist jetzt mit ihm verborgen in Gott; wenn aber Christus offenbar geworden sein wird, unser Leben, dann werden auch wir mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit (Col. 3, 3, 4).

11. Diesen Schriftzeugnissen entsprechend, welche aus lebendigem Glauben hervorgegangen allewege ihren Widerklang in der gläubigen Gemeinde finden, dürfen wir nun schärfer als bisher den inneren Zusammenhang ins Auge fassen, welcher die Hoffnung mit dem Glauben verbindet und woraus jene Zeugnisse sich erklären. Es gehört zu den grundwesentlichen Merkmalen der christlichen Wahrheit, dass sie keine stückhafte, sondern

eine einheitliche ist, mit Christi Person eingetreten in die Endlichkeit und Zeitlichkeit dieses irdischen Lebens, und doch zugleich die Unendlichkeit und Ewigkeit in sich befassend. In ihm sind alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniss gegeben, wenn auch nicht für jedes Auge offenbar (vgl. Col. 2, 3); in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Col. 2, 9); Jesus Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit (Hebr. 13, 8). Und dieser Christus ist unser durch den Glauben; in ihm sind wir erfüllet (Col. 2, 10); die Gemeinde ist sein Leib, der Füllort Dessen, der Alles in Allem erfüllet (Eph. 1, 23). Da schwindet der Unterschied zwischen dem Heilsgute des Glaubens und jenem der Hoffnung: Alles ist unser, weil wir Christi sind (vgl. 1 Cor. 3, 21 ff.). Gleichwie in dem Reiche der Natur die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf ihre Factoren angesehen sich zurückführt auf einheitliche, allenthalben wiederkehrende und wirksame Kräfte, so zwar, dass Nichts in die Erscheinung treten kann, was nicht der Potenz nach schon vorhanden war, so reducirt sich das in zeitlicher Succession sich entfaltende Heil des Gottesreiches unbeschadet der darin beschlossenen Gottesfülle auf eine innere, an sich seiende Einheit von Lebenskräften, angesichts deren auch die schlüssliche Vollendung, die himmlische Glorie, nur Auswirkung des bereits Vorhandenen ist. Wer im Glauben diesen Samen der zukünftigen Welt in sich aufgenommen, in wem der eingesenkte Keim des ewigen Lebens sich formirt, der braucht um mittelst der Hoffnung sich der einstigen Vollendung zu getrösten nicht von dem Einen zum Andren, vom Glauben zur Hoffnung, fortzugehen, sondern in seinem Glauben ist die Hoffnung mitgesetzt, als der selbst nicht Glaube wäre, würde er nicht zugleich Hoffnung sein. So verstehen wir's, dass Hebr. 11, 1 der Glaube, die πίστις, bezeichnet wird als gehoffter Dinge Zuversicht, nicht gesehener Thatsachen Vergewisserung. Allerdings ist der Blick des Verfassers schon vorher — von der Ausdauer war die Rede, deren es in dem gegenwärtigen Leidenskampfe bedürfe, und von dem dadurch bedingten Davontragen der Verheissung 10, 36 — auf die zukünftige Vollendung hingerichtet; und durch das ganze 11. Kapitel

hindurch stellt er die Wolke jener Glaubenszeugen uns vor das Auge, welche ohne der Verheissung theilhaftig geworden zu sein sie doch von Ferne gesehen und gegrüsst (vgl. 11, 13). Aber um deswillen wäre es doch nicht richtig, zu behaupten, dass der Begriff der *πίστις* hier ein schlechthin anderer sei als der paulinische; sondern nur die Beziehung ist eine andere, welche dem Glauben an diesem Orte gegeben wird und welche sonst bei Paulus vorherrscht. Dem Gotte des Heils, der Verwirklichung des Heils gilt der Glaube hier wie dort, und ebenso ist es auf beiden Seiten die *σωτηρία*, welche durch diesen Glauben sich vermittelt. Aber Paulus hat zumeist solche Leser im Sinn, denen einzuschärfen war, dass die Glaubensgerechtigkeit und das davon bedingte Heil nicht durch eine vermeintliche Gesetzesgerechtigkeit zu ergänzen oder von ihr abhängig zu machen sei; wogegen die Christen des Hebräerbriefs in Gefahr standen, unter den Leiden der Jetztzeit, angesichts der Dissonanz zwischen der gegenwärtigen und der erwarteten Heilsverwirklichung, in ihrem Glauben irre zu werden. (Vgl. v. Hofmann im Schriftbew. u. Delitzsch z. d. St.). Die Aussage des Habakuk (2, 3 ff.): „der Gerechte, aus Glauben, nämlich auf Grund seines treuen Festhaltens an Gottes Verheissung, wird er leben", passt ihrer nächsten Beziehung und Bedeutung nach mehr zu jener *πίστις*, wie sie der Hebräerbrief hier meint, der ja unmittelbar vorher diese Stelle citirt (10, 38); gleichwohl und mit vollkommenem sachlichen Recht beruft sich Paulus auf dasselbe Prophetenwort gerade an solchen Stellen, wo er am Eingehendsten und Entschiedensten den rechtfertigenden Glauben als solchen zur Sprache bringt. Auch in der fraglichen Aussage des Hebräerbriefes selbst, die man freilich niemals als Definition des Glaubens hätte betrachten sollen, liegt der Uebergang von der einen zur andern Beziehung der *πίστις* insofern vor, als an die Zuversicht des Gehofften sich die Vergewisserung nicht gesehener Thatsachen anschliesst. Denn wenngleich das zweite Stück der Glaubenscharakteristik *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* nicht in dem Sinne zu dem ersten hinzutritt, als ob damit von dem Zukünftigen übergegangen würde zu dem Gegenwärtigen, dahingegen mit dem nachdrücklich vor-

angestellten πραγμάτων die ἐλπιζόμενα selbst als Thatsachen und Realitäten bezeichnet werden, nämlich als nicht geschaute, so greift doch der Ausdruck selbst weiter als seine durch den Context ihm gegebene Beziehung und umfasst thatsächlich alle die ungeschauten Realitäten, von denen als zuversichtlich hingenommenen das Heil bedingt ist. Und gleichwie Paulus Rom. 8, 24 u. 25 die Hoffnung gegenübersetzt dem Schauen, so nicht minder 2 Cor. 5, 7 die πίστις dem εἶδος. Demnach ist es thatsächlich eine und dieselbe πίστις, welche des gegenwärtig geoffenbarten Heiles sich bemächtigt und welche, insofern dieses Heil einer zukünftigen Vollendung, einer Versichtbarung seines jetzt noch ungeschauten Wesens wartet, der kommenden Heilsoffenbarung sich getröstet; und von eben denselben, welche gerettet worden sind τῇ χάριτι διὰ τῆς πίστεως (Eph. 2, 8), gilt die Aussage: τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν (Rom. 8, 24). Unser Glaube schliesst uns zusammen mit der Person Dessen, welcher ἀρχηγός und τελειωτής desselben ist (Hebr. 12, 2); aber eben dieser ist als πρόδρομος für uns eingegangen in das Innere des Vorhangs, und darum wird der in ihn eingesenkte Glaube zum Hoffnungsanker (Hebr. 6, 19), der das Schifflein unsres Lebens festhält und nach sich zieht in das obere Heiligthum. Die Heiden heissen als solche ἐλπίδα μὴ ἔχοντες (Eph. 2, 12), und die Christen sollen im Hinblick auf die Entschlafenen nicht trauern wie die übrigen οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα (1 Thess. 4, 13): diese Hoffnung ist nicht minder und in demselben Sinne ein charakteristisches Kennzeichen des Christenstandes wie die Liebe (Joh. 13, 35).

12. Nun bedarf es bloss noch eines Wortes, um darüber klar zu werden, daſs die Unlösbarkeit des Bandes, welches wir zwischen Glaube und Hoffnung geschlungen haben, mit Nichten die Hoffnung an die Stelle des allein rechtfertigenden Glaubens einrückt noch sie als Ergänzung oder gar als Bedingung dieses Glaubens erscheinen lässt. Für den Eintritt in den christlichen Lebensstand, um diesen zunächst ins Auge zu fassen, ist das Wesentliche und Alles Entscheidende dies, dass man loskommend von der Schuld und von der Obmacht der Sünde des in Christo vorhandenen Heiles theilhaftig wird, oder, um es mit den Worten

des Apostels zu sagen, dass man herausgerissen aus dem Herrschaftsgebiet der Finsterniss thatsächlich versetzt wird in das Reich des Sohnes der göttlichen Liebe (Col. 1, 13). Die verstehen das Wesen des Christenstandes und des darin begründeten sittlichen Lebens übel, welche meinen, dass bei dem Eintritt in denselben uns ein lange nach Sicht zahlbarer Wechsel ausgestellt, nicht aber gegenwärtig geholfen werde. Freilich ist dies vielfach das Urtheil Derer, welche ausserhalb des Christenthums stehend keine Ahnung haben von dem Heilsbesitz, in welchen die Christen durch den Glauben eingetreten sind. „Sie vernachlässigen die Erde und lassen sich derweilen auf den Himmel vertrösten: wir aber reclamiren dafür die Erde.“ Schon Lucian hat desfalls die Christen verlacht, als die Elenden, welche alles Irdische verachten, auch den Tod nicht fürchten, weil sie sich überredet haben, dass sie ganz unsterblich sein und ewig leben werden (*de morte Peregr.* 13). Und scheinbar könnte man sich dafür berufen auf das Wort des Apostels gegenüber den Läugnern der Auferstehung: „Wenn die Todten nicht auferstehen, warum stehen wir stündlich in Gefahr: täglich erleide ich den Tod, bei euerm Ruhme, den ich habe in Christo Jesu, unserm Herrn. Wenn menschlicher Weise ich mit Thieren gekämpft in Ephesus, was habe ich davon? wenn die Todten nicht auferstehen, so wollen wir essen und trinken, denn morgen sterben wir“ (1 Cor. 15, 29—32). Aber diese Consequenz gilt eben nur darum, weil es auch um das gegenwärtige Heil Nichts wäre, wenn das Zukünftige sich als nichtig erwiese: nicht weniger als Alles, was früher von der Begründung der Hoffnung auf den Besitz des Glaubens gesagt wurde, haben wir einzusetzen wider jenen Missverstand. Und dies vorbehalten wollen wir allerdings die Folgerung des Apostels uns gesagt sein lassen, gegenüber der Vorspiegelung Derer, welche die Hoffnung des zukünftigen Lebens den Leuten benehmend gleichwohl höhere, sittliche Motive und Ziele des Strebens aufrechterhalten zu können wähnen. Also was die irrige Verhältnissstellung zwischen Glaube und Hoffnung, als ergänze sich oder vollende sich jener durch diese, ausschliesst, das ist die Thatsache, dass der Eintritt in den Christen-

stand niemals anders begehrt wird als behufs der gegenwärtigen Errettung, und dass Niemand in diesem Stande verharrt, der nicht die jetzt gebotene Befreiung von Sündenschuld und Sündenmacht festhält. Eben deshalb darf dem Christen zugemuthet und geboten werden, dass er hoffe. In ähnlicher Weise und aus demselben Grunde, wie ihm zugemuthet wird, dass er sich freue (vgl. Phil. 3, 1). Wer mir keinen Grund der Hoffnung giebt, der redet thörlich, wenn er mich hoffen heisst. Aber wenn mir dieser Grund geschenkt worden ist, alsdann darf ich nicht bloss hoffen, ich soll es auch. Ich soll es Gotte, der mich erlöst und zu seinem Kinde gemacht hat, zutrauen, dass er mich hindurchbringe zum seligen Ziel. Da gilt das *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν* des Abraham (Rom. 4, 18), und jene Stimmung greift in dem Christen Platz, wo die stärksten Gegensätze in seinem Bewusstsein widerspruchslos verbunden sind: unbekannt und doch bekannt, sterbend und zugleich lebend, gezüchtigt und doch nicht getödtet, betrübt und allezeit fröhlich, arm und Vielen eine Quelle des Reichthums, Nichts und Alles besitzend (vgl. 2 Cor. 6, 9 ff.). Aber gerade hieraus ersieht man, wie solche getroste Stimmung auf gegenwärtigem Besitzstand ruht, so dass also niemals die Hoffnung ergänzen kann was dem Glauben fehlt, sondern der thatsächlich gegebene, fertige Glaube — dieser allein, dieser aber auch mit unfehlbarem Erfolg — die Hoffnung hervorbringt.

§. 18. **Wenn das in der Trias des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung bestehende einheitliche Christenleben Alles umfasst, was immer als Bethätigung desselben gedacht werden kann, nur jetzt noch abgesehen von seiner Beziehung auf die Objecte der geistlichen und der natürlichen Welt, so können innerhalb dieses Abschnittes, vorbehaltlich der nothwendigen Formen solchen Werdens, nur noch zwei Fragen ihre Lösung fordern, die eine, wie das nun in seiner Ganzheit und Einheitlichkeit vorhandene Leben fortbestehe, die andere, wie es die potentiell und principiell in ihm beschlossene Lebensfülle aus sich heraussetze und realisire. Die erstere, die Frage der Selbsterhaltung des christlich-sittlichen**

Lebens, wird nur dann richtig beantwortet, wenn Beides gleich sehr zur Geltung kommt, die Identität der durch stetige Neusetzung andauernden Acte des erstmaligen Werdens und die Verschiedenheit derselben auf Grund Dessen, dass solcher Neuvollzug das gewordene und daseiende christliche Subject voraussetzt. In Treue festhaltend an Dem das er empfangen und geworden ringt der Christ, trotz Schwankungen und Niederlagen, in Demuth tapfer, unter Gebrauch der Gnadenmittel, betend und wachend, seiner Vollendung entgegen.

1. Will man einen entsprechenden Einblick in die sittliche Lebensbewegung des Christen gewinnen, so muss man sich vergegenwärtigen, dass sie in ihrem Ursprung und in ihrem Wesen ein Ganzes ist. Wir könnten es bei der vollzogenen Darstellung jener Lebensbewegung bewenden lassen, ohne dass der Christ eine Art seiner Bethätigung, eine Stelle seiner Entwickelung nachweisen könnte, wo sie ihrem Wesen nach etwas Anderes wäre oder würde, als wofür wir sie bereits erkannt haben. Man soll sich nicht einbilden, der Selbstvollzug des christlich-sittlichen Lebens sei gleich einem Hausbau, wo man Steine auf Steine setzt und mit dem letzten das Gebäude abschliesst. Sondern Alles zumal ist in der erstmaligen und ursprünglichen Setzung enthalten, und der Fortschritt kann zunächst nur dieser sein, dass man zusieht, was diese Setzung aus sich macht, wie sie sich von Innen heraus zu Dem bestimmt, was sie an sich ist. Nämlich vorausgesetzt, dass sie bleibt was sie geworden. Aber auch dieses Beharren, diese Selbsterhaltung, geschieht nicht durch neue, anderweit herbeigezogene Kräfte und Mittel, welche zu der bisherigen sittlichen Action stützend und ergänzend hinzuträten, sondern durch eben diese in ihrer Richtung auf sich selbst, nämlich als gewordene und daseiende. Selbsterhaltung ist darum eine grundwesentliche Thätigkeit desjenigen Menschen Gottes, dessen Werden und Wesen wir bisher beobachtet haben, und es lässt sich wohl verstehen, wie man den gesammten Vollendungsprocess des christlichen Ethos unter dem Gesichtspunkt der

„Heilsbewahrung“ (Harless) auffassen konnte. Was gäbe es denn, was dem Christen, der seines Gnadenstandes inne und gewiss geworden ist, mehr am Herzen läge, als dass er ihn bewahre? Ich bin Kind Gottes geworden im Glauben, und all mein Leben, soweit es ein christliches, ist Bethätigung dieser Kindschaft bei Gott; ich werde das Ziel meiner gottgesetzten Wallfahrt erreichen, wenn ich in solcher Kindschaft beharre. Das ist das Grosse, das unsäglich Bedeutende der evangelischen Gnadenlehre, dass wir uns sagen dürfen: wenn ich nur in dem Stande der Gerechtigkeit, die ich im Glauben überkommen habe, dereinst vor Gott erfunden werde, so ist genug: Lass mich nicht entfallen von des rechten Glaubens Trost! Aber doch wäre es nicht correct, nicht ausreichend, wollten wir die Vollendung des Christenlebens bloss unter diesem Gesichtspunkte betrachten. Denn eben indem der Christ bleibt was er geworden, indem er bewahrt was er empfangen, wird er ein Andrer: das Leben, wenn es sich erhält, entfaltet sich und wächst sich aus zu einem Gebilde, dessen Gehalt und Erscheinung nun erst völlig erkennen lässt, was vonvornherein und potentiell in ihm beschlossen war. Das durch Wiedergeburt und Bekehrung ins Dasein getretene neue Ich erweist sich eben dadurch als ein wirkliches *ζῶον*, dass es nur in stetiger Lebensbewegung, Auswirkung, Actualisirung es selbst bleibt: das Leben ist Werden, und das Werden ist Umsetzung von Kraft in Kraft, Veränderung des Seins innerhalb des gleichen Schemas, Offenbarung der in dem Lebensgrunde vorhandenen, aber noch nicht hervorgetretenen Potenzen. So ergiebt sich denn zunächst im Allgemeinen die Richtigkeit unsrer Aussage, dass Selbsterhaltung und Selbstentfaltung die beiden grundwesentlichen sittlichen Actionen seien, welche wir dem Menschen Gottes, wie er bis dahin sich uns dargestellt hat, mithin abgesehen noch von der Beziehung auf die Objecte seiner Umgebung, zuzuschreiben haben; wobei vorbehalten bleibt, in welcher Art des Wechselverhältnisses jene beiden Actionen zu einander stehen.

2. Die Jünger, welche Reben an dem Weinstocke Christo geworden waren, empfangen von ihm zu wiederholten Malen die ernstliche Mahnung, a n ihm dem Weinstocke, i n ihm dem Herrn

zu bleiben (Joh. 15, 1—10). Das ist der einfachste Ausdruck für die Thatsache der Selbsterhaltung, ohne welche ein christlich-sittlicher Lebensbestand überhaupt nicht existirt. Nur dass wir alsbald den Gedanken aus dem physischen Bereich, innerhalb dessen er durch den bildlichen Ausdruck gehalten ist, in das ethische zu übertragen haben. Setzt ja doch die Aufforderung des Bleibens selbst schon voraus, dass solches in der Macht, nicht zwar des Menschen überhaupt, wohl aber eines solchen Menschen liege, welcher Rebe an dem Weinstock geworden, und der Unterschied zwischen dem erstmaligen Werden und der Fortdauer solches Werdens ist damit unmittelbar ausgesprochen. Es ist wesentlich das Gleiche, was der Herr dem Engel der Gemeinde zu Philadelphia einschärft (Apoc. 3, 11): halte, was du hast, damit Niemand deinen Siegerkranz hinwegnehme. Wir sind bereits Sieger, indem einverleibt Dem, welcher die Welt besiegt hat (Joh. 16, 33), und insofern unser Leben herausgesetzt und durchdrungen ist von Christi Lebensfülle. Aber was wir geworden und was wir sind, das bleiben wir nicht ohne eine sittliche Thätigkeit, welche sich an diejenige des erstmaligen Gewordenseins anschliesst. Mögen wir nun diese Thätigkeit so oder anders bezeichnen, als ein Halten Dessen was man hat oder als ein Stehen in der Freiheit, wozu Christus uns befreit hat (Gal. 5, 1), in jedem Falle haben wir zu untersuchen, wie nun diese weitere Thätigkeit des Haltens und Stehens zu der ihr vorhergehenden sich verhalte.

3. Der erste Eindruck, welchen man von dieser Thätigkeit verglichen mit der früheren empfängt, ist der der Identität. Ein Reich wird durch dieselben Mittel erhalten, durch die es begründet ward: dies gilt nicht minder auf geistlichem wie auf natürlichem Gebiet. Und wir meinen das nicht bloss analogisch, sondern eigentlich und wirklich. Denn es ist eben auch ein Reich, in welches der Christ eingetreten, eine Herrschaft, deren er bei der Bekehrung sich bemächtigt hat: an Stelle der bisherigen Knechtschaft unter der Sünde ist er theilhaftig geworden eines Standes der Freiheit, und wenn der Apostel diese Freiheit als einen Dienst unter der Gerechtigkeit charakterisirt, so weiss er,

dass das „menschlich“ geredet ist (Rom. 6, 19) um der Schwachheit des Fleisches willen und im Hinblick auf die Parallele mit der Knechtschaft unter der Sünde. Die Karikatur der Freiheit, in welcher der Sündendienst sich darstellt, ist nun der wirklichen Freiheit gewichen, welche darin besteht, dass der Mensch thue und sei, wozu ihn Gott bestimmt hat. Diese Freiheit selbst ist Herrschaft, weil Bewältigung des Feindes, der bis dahin den Willen sich unterjocht hatte; und von dem neuen Mittelpunkte geistlicher Ichheit aus empfängt die Natur des Menschen ihre Directiven. Darum ist die Selbsterhaltung des Christen, ohne die er nicht bleibt was er geworden, zunächst nichts Anderes als stetige Neusetzung derjenigen Acte, durch welche der Christ erstmalig in den Stand der Gnade und der Gerechtigkeit eingetreten ist. Wenn der Christ auf Grund seines bisherigen Werdens vor Allem zu der Gewissheit gelangt ist, dass keinerlei Kräfte der überkommenen adamischen Natur ihn in den neuen Stand der Gerechtigkeit versetzt haben, sondern lediglich und allein die ihm verliehenen Gnadenkräfte, so wird die Erhaltung und die stetige Neusetzung jenes Standes zunächst darin bestehen, dass dem ferneren Einströmen dieser Kräfte und ihrer Wirksamkeit an dem Christen Raum und Fortgang gegeben werde. Insofern ist nicht das Thun das Erste, sondern das An-sich-geschehen-lassen, das Stillehalten, damit Gott sein Werk in uns habe und treibe, das Loskommen von den „todten Werken“ und Gotte sich Erschliessen. „Wenn ihr stille bliebet, so würde euch geholfen; durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein“ — statt nun auf Rossen dahin zu fliegen und auf Rennern daher zu fahren (vgl. Jes. 30, 15, 16). Ohne Stille des Geistes wird auch in weltlichen Dingen Nichts geleistet, geschweige in geistlichen. Schweigend Gott zu loben gebot Franciscus von Assisi seinen Schülern, die er je zwei und zwei aussandte, schweigend bis zur dritten Stunde, und dann erst zu predigen. Wir wollen unsrem evangelischen Ethos die mystische Hingebung, Gelassenheit und Contemplation nicht verkümmern lassen, zu welcher Luther an seinem Theile sich ausdrücklich bekannt hat und welche mit der Quintessenz des reformatorisch-evangelischen Glaubens zusammenhängt. Im

andern Falle würden wir uns die Quellen der Kraft verschliessen, durch welche erst die volle Energie des nach Aussen sich durchsetzenden, werkthätig schaffenden Christenlebens begründet und gewährleistet wird. Aber freilich schon dies Stillesein selbst ist zugleich Thätigkeit, eine auf Beseitigung der todten Werke gerichtete, zum Empfang auf Gott hin gewendete Thätigkeit, die innerlichste, menschenwürdigste Activität, als wodurch nun die wahre, fruchtbare Stille und Hingebung des Geistes von dem Zerrbild unfruchtbarer Faulenzerei sich unterscheidet. Und zum Andern wissen wir, dass keinerlei Empfang im Stande ist, die geistlichen Gaben dem Menschen wirklich anzueignen, wenn nicht die persönliche Spontaneität sich darauf richtet. Also in demselben Sinne und in derselben Weise wie beim Vollzug der Wiedergeburt und Bekehrung die letztere allewege und ungeschieden an die Einsenkung geistlicher Kräfte sich anschloss, ebenso wird auch hier, bei der Selbsterhaltung des neuen Lebens, sofort und nothwendig an den Empfang jene bemächtigende, für sich setzende, das geistliche Ich constituirende Thätigkeit sich anschliessen, eine stetige, willentliche Hinkehr zu dem Gott, von dem das neue Leben stammt.

4. Wir dürfen dies nun lediglich anwenden auf die mannigfachen Acte des andauernden Christenlebens, um allenthalben die constituirenden Momente desselben wiederzuerkennen. Das andauernde Christenleben ist ein solches nur vermöge der stetigen Richtung, die es auf Gott hin genommen und einhält, und vermöge der stetigen Abkehr von den Zielpunkten des Strebens, denen als letzten der natürliche Mensch zugewendet war. Nun ist jede Regung des natürlichen Ich inmitten des Christenlebens eine solche, welche den Schwerpunkt der Persönlichkeit zurückverlegen möchte nach den in der Bekehrung verlassenen Gütern, und diese Regungen kehren wieder und wieder, wenngleich in verschiedener Stärke, bis in den Tod. Der Christ möchte, nachdem er die Süssigkeit der Gottesgemeinschaft geschmeckt hat, sich aufschwingen, um völlig und ungetheilt des Herrn Eigenthum zu sein; aber eben hierbei wird er inne, wie das Schwergewicht seiner adamischen Natur ihn herunterzieht, so dass seine Hingabe eine halbe, unvollständige ist. Ja wenn es nur immer zu einer wirklichen Hin-

gabe käme, möchte sie auch eine unvollkommene sein! Aber die Regungen des natürlichen Menschen übervortheilen den Christen, und ehe ers gedacht, ja leider oft gar nicht unbewusst und unwillentlich, haben sie ihn schon wieder ein gutes Stück zurückgeworfen und dadurch dem Ziele seines geistlichen Strebens ferne gerückt. Und darüber sollte der Christ nicht betrübt sein, Reue und Busse sollten nicht stetige Momente seines andauernden Christenlebens sein? Ob wohl jemals während dieses irdischen Lebens der Zwiespalt in uns aufhören, der Zug nach unten durch Ausscheidung der sündlichen Lust verschwinden wird? Die Erfahrung des Christenlebens spricht dagegen, und zwar gerade bei Denen, welche ernstlich auf ihre Heiligung bedacht sind. Wir dürfen hinzufügen: je mehr ein Christ vorwärts gekommen ist, je mehr er Geschmack gewonnen hat an den Gütern der zukünftigen Welt, desto schmerzlicher wird ers empfinden, dass ihm die Sünde noch anklebt und mit ihrer Lust ihm jenen Geschmack zu verderben droht. Oder wäre es vielleicht an Dem, dass der Christ sich nicht mehr verantwortlich fühlte für die widergöttlichen Regungen seiner adamischen Natur? In gewissem Sinne und in besondern Fällen wird das wohl gesagt werden können — wir kommen später darauf zurück. Aber im Allgemeinen würde ja Nichts der christlichen Erfahrung, dem Zeugniss des christlichen Gewissens mehr widersprechen als jener mechanische Dualismus. Meine Sünde ist es, die in den Organen meines natürlichen Menschen ihr Wesen treibt; denn dieser natürliche Mensch bin ich als auf dem Wege der Propagation von Adam her gewordener, und mein Gnadenstand wird durch die sündlichen Regungen des natürlichen Menschen bedroht und verkümmert. Meine Schuld ist es, wenn ich dem Fleische in mir seinen Willen lasse — sie war es schon vorher, als ich noch nicht im Stande war, dieser widergöttlichen Richtung eine andere, gottgemässe entgegenzusetzen, und darum noch viel mehr jetzt, wo ich ihrer durch Gottes Gnade mächtig geworden bin. Selbsterhaltung des Christenstandes giebt es mithin zunächst nur als stetige Neusetzung der uranfänglichen, ihn constituirenden Momente und Acte der Reue und Busse — jener als des unmittel-

baren Schmerzgefühls, welches der Contrast zwischen dem geistlichen Besitzstand des Christen nebst Allem, was derselbe an Hoffnungen und Verpflichtungen in sich schliesst, und der noch innewohnenden, bei jedem Anlass wieder auflebenden Sünde hervorruft, dieser als der Bejahung jenes Schmerzes, als der Selbstschuldigung im Hinblick auf jene Sünde, als der bewussten und willentlichen Abstossung ihrer Reizungen und Bethätigungen. Aber ebendarum auch nur als stetige Neusetzung des uranfänglichen Glaubens. Denn man lebt nicht von dem Heilsgut, welches man zuvor einmal empfangen hat, sondern von ihm als präsentem, zur geistlichen Nahrung dienendem, und das geschieht durch den Glauben. Es heisst den Menschen auf das untermenschliche Gebiet herabsetzen und zugleich das Wesen der Heilsgabe verkennen, wenn man sich einbildet, der in ihren Besitz Eingetretene könne sie behalten, ohne stetig aufs Neue sich ihrer zu bemächtigen. Bei Geld und Gut mag das sein, obwohl es auch hier gilt zu bewahren und zusammenzuhalten was man erworben oder überkommen hat; aber diese Dinge bleiben dem Menschen äusserlich, während sichs dort um solche handelt, von deren Hereinziehung in das innere Leben, von deren Insichfassung und Verarbeitung der ganze Lebensbestand des Christen, seine Fortdauer oder sein Dahinsterben abhängt. Man siehts doch auch an den geistigen Anlagen und Kräften, dass der Begabteste und Reichste zurückkommt und verarmt, wenn er nicht das Empfangene immer aufs Neue sich aneignet und verwerthet, wogegen bei fortgesetzter Treue und Uebung auch die geringe Habe sich mehrt und zunimmt. Wir verstehen dabei unter dem fortgesetzten Acte des Glaubens gemäss unsrer früheren Charakteristik seines Wesens jene gesammte Selbstbethätigung des neuen Ich, kraft deren es sich dem Heilsgott in Christo hingiebt und seinen Schwerpunkt in ihm behauptet, so dass demnach zugleich die Bekehrung hiermit sich stetig wiederholt. Und nicht neben den vorhin bezeichneten Acten der Reue und Busse vollzieht sich dieser andauernde Act des Glaubens, sondern es ist im Grunde eine und dieselbe Bewegung nach ihren beiden Endpunkten angesehen, dem einen, von wo sie hinweg, und dem andern, zu dem sie hinstrebt. Jede

schmerzliche Erfahrung von dem Wiederaufleben der Sünde, von dem „anderen Gesetz in unsern Gliedern“, welches dem bessern Wollen des inwendigen Menschen widerstreitet und hemmend in den Weg tritt, vollends die Erfahrung von der Berückung des Christen durch die Sünde und den dadurch bedingten Niederlagen, jede Beschämung und Selbstschuldigung, welche dem Christen daraus erwächst, treibt ihn, wenn anders sein inneres geistliches Leben dabei noch erhalten bleiben soll, alsbald hinüber zu dem Borne der Gnade und zu den Quellen der Kraft, um dadurch der Schuld vor Gott ledig und der feindlichen Gewalt in sich mächtig zu werden. Ja genau betrachtet ist die Stimmung solcher Reue und Busse selbst schon der Anfang neuerlicher Hinkehr zu dem Heilsgut, von welchem man losgerissen zu werden fürchtet; denn man würde ja den Schmerz nicht empfinden, wenn man nicht ein Gefühl hätte für das bessere Gut, das man gefährdet sieht, und den Willen, es festzuhalten. So dass man in der That diese zwischen dem negativen und dem positiven Pol verlaufende Bewegung auch von der umgekehrten Seite beginnend vorstellen kann: eine stetige Erneuerung des Glaubens, der Hingabe an Gott, die um deswillen mit Reue sich verbindet, weil sie durch eigne Sünde und Schuld gehemmt wird.

5. Aber eben damit ist schon ein Unterschied dieser Neusetzung von der erstmaligen Setzung ausgedrückt, den wir näher ins Auge zu fassen haben, um das Wesen der Selbsterhaltung des Christen vollständig zu beschreiben. Denn dort würde es doch nicht zutreffend gewesen sein, den Glauben ohne Weiteres als Voraussetzung der Reue und Busse aufzufassen, wenngleich es zu heilsamer Reue auch da nicht kommt ausser unter Mitwirkung des Evangeliums, durch eine Offenbarung des Heilsgottes, einen Eindruck des Heilsgutes. Trotz aller Wiederkehr der constituirenden Acte des erstmaligen Werdens findet doch der sehr bedeutende Unterschied Statt, dass nunmehr jene Acte wiederkehren in einem Subject, das Mensch Gottes bereits geworden, nicht erst zu werden im Begriffe steht. Wie denn dieser Unterschied unwillkührlich schon in die bisherige Darstellung eingeflossen ist, indem wir von Neusetzung auch solcher Acte redeten, welche bei

Wiedergeburt und Bekehrung lediglich an dem Menschen und in dem Menschen geschehen, ohne von ihm selbst gesetzt zu sein. Mag es in alle Wege feststehen, dass auf keinem Punkte des Christenlebens dessen Dasein und Bestand anders gesichert werden kann als durch gnädige Mittheilung der Heilskräfte, so ist doch eben diese Mittheilung jetzt eine vom Glauben ebenso umfasste wie andrerseits den Glauben bedingende: der Glaube schreit zu Gott um Verleihung der Gabe, ohne welche er nicht bestehen kann und von welcher er weiss, dass sie ihm zur Existenz verholfen hat. Wohl geht auch hier noch Gottes gnädiges Thun dem menschlichen, dem durch die Gnade erst ermöglichten Thun voraus gemäss der allgemeinen, durchweg giltigen und fortwirkenden Heilsordnung, wornach wir nur von der zuvorkommenden Gnade Gottes leben: aber eben dieser zuvorkommenden Gottesgnade verdanken wirs nun, dass wir allewege die Hände nach ihr ausstrecken; gleichwie dies, dass wir in einem unmittelbaren Liebesverhältniss zum Vater stehen und insofern keiner mittlerischen Fürbitte mehr bedürfen, bedingt ist und bleibt durch unsern Mittler und Fürsprecher (vgl. Joh. 16, 26 u. 27). Und wohl ist es wahr, was der Prophet im Namen seines Gottes verheisst (Jes. 65, 24): „Es wird geschehen, ehe sie rufen werde ich antworten; noch reden sie und ich erhöre schon“; aber dies sagt der Prophet hier von den Gesegneten Jahves und ihrem Geschlechte (v. 23). Würde doch auch das Leben des Christen zu gar keiner Ruhe und Stetigkeit gelangen, wenn es immer nur zwischen den Gegensätzen hin und hergeworfen würde und in lauter neuen Anfängen bestünde. Der verlorene Sohn kehrte Einmal zurück aus der Fremde in das Vaterhaus; nun blieb er darin, und sein weiteres Leben war das eines wiedergefundenen, beim Vater heimischen Kindes. Der Kaufmann fand Einmal, da er zuvor lange nach edlen Perlen gesucht und viel Täuschung erfahren, die Eine kostbare Perle, für die er Alles dahingab — nun behielt er sie und täglich hatte er an ihr seine Freude. Gewiss ist der frühere Act der Bemächtigung in diesem Behalten und Besitzen „aufgehoben“, gleichwie beim verlorenen Sohn in dem Bleiben die Rückkehr — verlöre der Kaufmann das Ver-

ständniss für die Eine kostbare Perle, so würde er sein früheres Gut wieder gegen sie eintauschen; und behielte der Sohn keinen Sinn mehr für den Segen und Frieden des väterlichen Heims, so würde er wieder in die Fremde wandern. Ebendaraus ersieht man nun auch, in welchem Falle die nachmaligen Acte der Reue und des Glaubens den früheren wirklich gleichkämen: bei einem Fall aus der Gnade, wo es gilt die verlorene Gerechtigkeit vor Gott und die entrissene Herrschaft über die Sünde wieder zu gewinnen. Da würden die früheren und die späteren Acte der Reue und des Glaubens wie getrennte Punkte auseinander liegen, wogegen die Selbsterhaltung des Einmal Gegebenen und Gewordenen den erstmaligen Punkt zu einer Linie sich ausdehnen lässt, die nur abbricht mit dem Fall, dem Verlust der Gnade. Auch subjectiv wird man den Unterschied sich leicht zum Bewusstsein bringen können. Die Reue des Kindes, das des Vaters Huld erfahren, ist doch nicht jene gewaltsame, die im Gefühle der Verlorenheit nach dem Retter schreit; das reuige Kind kommt zum Vater in dem Gefühle der Beschämung, dass es an der Liebe des Vaters, der erfahrenen und geglaubten Gottesliebe sich versündigt habe. Der Schmerz der Busse ist um deswillen nicht geringer, aber reiner, inniger, stiller, so zu sagen kindlicher. Und der Glaube in seiner Neusetzung, die damit wiederholt vollzogene Hinkehr, ist nun auch nicht mehr, wie das erste Mal, ein Wagen auf die zwar nahegetretene, aber noch nicht wirklich geschmeckte Heilsgnade hin, kein gewaltsamer, Alles hinter sich abbrechender Umschwung hinüber in den Stand der Gerechtigkeit; sondern es ist ein Umklammern des Felses, der uns Rettung bot bei unserm Schiffbruch, dessen Halt und Schutz, wenn die Wogen des Verderbens uns umspülen, wir kennen und darum immer aufs Neue suchen. Daraus ergiebt sich dann, wovon später im Besonderen noch die Rede sein wird, dass eben dieselben Acte des Christenlebens, welche als constituirende das Dasein „guter Werke“ erst ermöglichen und begründen, an ihrem Theile selbst wieder als „gute Werke“ angesehen werden können — eine Beobachtung, welche mit Einem Male gar manche Schwierigkeiten löst, von denen das betreffende Lehrstück gedrückt ist.

6. Die so geartete Selbsterhaltung des Christenlebens schliesst als nothwendiges Moment desselben, nämlich als wesentlich sittliches Moment, einen Kampf in sich, der sich durch den ganzen Verlauf dieses Lebens hindurcherstreckt und dessen Beschaffenheit nun erst zum Verständniss gebracht werden kann. Denn wollte man an einer andern, früheren, Stelle dieses Kampfes erwähnen, so würde zwar die Thatsache selbst sich leicht als solche aufdrängen, aber ohne dass der specifische Unterschied dieses Kampfes im Vergleich mit anderem, wie er das Menschenleben überhaupt charakterisirt, hervorträte. Was ist banaler als der Gedanke, dass das Leben ein Kampf sei, zumal in der Gegenwart, wo die Phrase vom „Kampf ums Dasein“ Strassen und Märkte erfüllt? Es ist eine von Alters her unter uns Evangelischen heimische, bei geistlichen Anfechtungen gern angewendete, auch vollkommen begründete Regel, dass das Dasein des Kampfes selbst ein Zeichen und eine Bürgschaft sei für das Dasein geistlichen Lebens, dass mithin der Angefochtene, mit seinen Zweifeln Ringende sich eben dieses Zwiespaltes, worüber er erschrickt, getrösten dürfe. „Denn der natürliche Mensch ist todt in seinen Sünden, und wo Tod, da ist kein Kampf.“ Gewiss; aber wir haben gesehen, dass ein Zwiespalt, ein Analogon des Gegensatzes, den wir im Christenstande wahrnehmen, unbeschadet jenes Todes auch beim natürlichen Menschen sich finde, und darum ist jene Regel, wenn nicht genauer bestimmt und limitirt, irreleitend und bedenklich. Man muss doch wissen, welches die Gegner sind, die in dem Christen um die Herrschaft kämpfen, und welchen Charakter in Folge dessen dieser Kampf überkommt. Wenn man aber dies weiss auf Grund der Erfahrung von dem anfänglichen Werden des Christenstandes, also eben Dem, was bis jetzt den Gegenstand unsrer Untersuchung bildete, dann ist es richtig zu sagen: leben und kämpfen fällt für den Christen zusammen, er soll sich die Hitze die ihm widerfährt nicht befremden lassen als widerführe ihm damit etwas Seltsames, sondern er soll in diesem Kampfe die Signatur seiner Gotteskindschaft erkennen. Das Aufhören des Kampfes könnte nur auf den beiden Endpunkten eintreten, auf deren einen hinauszukom-

men die sittliche Entwickelung des Christen jedenfalls genöthigt ist, das völlige Bewältigt- und Ausgeschiedensein des natürlichen Menschen oder die völlige und bleibende Niederlage des geistlichen Menschen. Aber weder das Eine noch das Andere liegt vorläufig im Horizonte Dessen, der durch Wiedergeburt und Bekehrung Christ geworden nun seinen Christenstand zu erhalten trachtet, sondern vorerst bleibt es bei der Thatsache, dass er hiefür zu kämpfen hat, dass er nicht anders als kämpfend sein eigenthümliches Wesen zu behaupten vermag.

7. Wisset ihr nicht, sagt der Apostel, dass die in der Rennbahn laufen die laufen alle, Einer aber erlanget den Kampfpreis; also laufet, dass ihr ergreifet (1 Cor. 9, 24). Und wenn Jemand auch kämpft, so wird er doch nicht bekränzt, es sei denn er kämpfe rechtmässig (2 Tim. 2, 5). Auf den objectiv gewissen und klar bestimmten Thatbestand des christlichen Lebens gesehen kann man über die Beschaffenheit und über die Bedingungen dieses Kampfes gar nicht im Zweifel sein; Ungewissheiten beginnen erst in der Aufregung des Kampfes selbst, unter den Wechselfällen und Trübungen des Bewusstseins, wie sie im Verlaufe des Kampfes vorkommen. Und nicht davon wie der Christ kämpfen soll reden wir zunächst, sondern davon wie er kämpft gemäss Dem, dass er ein Christ geworden. Sein Kampf ist um deswillen das Gegentheil desjenigen, wie er in dem natürlichen Menschen vor seiner Bekehrung sich findet. Aus demselben Motiv, welches den Christen bestimmt hat, bei seiner Bekehrung zu Gott in Christo sich hinzuwenden, und aus demselben Vermögen, welches ihn zu dieser Hinwendung befähigte, kämpft der Christ um die Behauptung des Besitzstandes und der Herrschaft, worein er mit seiner Bekehrung eingetreten, und behauptet er sie im Kampfe thatsächlich gegen die sie bedrohenden Feinde. Denn darin besteht das Wesen des Christen, dass er sie behauptet, und nicht wollen wir uns hier den Sachverhalt dadurch verdunkeln lassen, dass man uns mit scheinbar wohlklingenden Worten auf die Gerechtigkeit in Christo verweist und auf den andauernden Bedarf der Gnade. Dass wir diese Gnade und diese Gerechtigkeit brauchen, und zwar gerade damit wir den Kampf

siegreich bestehen, dafür ist gesorgt nnd das haben wir früher so bestimmt wie möglich ausgesprochen. Aber eben wenn wir der Gnade Gottes in Christo und seiner Gerechtigkeit theilhaftig geworden sind, ist das neue geistliche Ich in uns vorhanden, zu dessen Wesen es gehört, nicht bloss dazusein, sondern auch zu herrschen. Nämlich zu herrschen, wie Christus selbst, aus welchem das neue Ich stammt, „inmitten seiner Feinde“ (vgl. Ps. 110, 2). Wie Christus ein König war und blieb auch vor Pilatus, im scheinbaren Unterliegen, so auch der Christ, wenn er nur Christum bei sich behält, der nicht anders kann als siegen, mag das Herrschaftsgebiet sich jeweilig noch so eng zusammenziehen. „Der in uns ist, der ist grösser, als der in der Welt ist“ (1 Joh. 4, 4), und „wer an Jesum, den Sohn Gottes, glaubt, der ists der die Welt überwindet“ (1 Joh. 5, 5). Von der Voraussetzung dieses Glaubens gehen wir hier aus, und darum ist auch die Folgerung mit Gewissheit gegeben. „Wenn Gott für uns, wer alsdann wider uns“ (Rom. 8, 31)? „Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi“ (v. 35)? Der Apostel nennt als solche Dinge, denen er die Fähigkeit dazu abspricht, zunächst äussere Bedrängnisse, gemäss Dem, dass er vorher von den Leiden der Jetztzeit zu reden begonnen (8, 18); aber sachlich werden wir den Gedanken dahin zu erweitern haben, dass alle feindlichen Mächte darunter begriffen werden dürfen, auch jener *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, der noch in unserm Fleische haust (7, 23). Das natürliche Ich ist unser nächster, unser bedrohlichster Feind, weil alle andern Feinde nur durch ihn Macht über uns haben. Nun rückt zwar der Apostel auf das Unmittelbarste unsern Sieg zusammen mit der Gabe Dessen, der die Welt besiegt hat (vgl. Joh. 16, 36): „wir überwinden weitaus durch den der uns geliebt hat“ (Rom. 8, 37), und „Gott sei Dank, der uns den Sieg verleiht durch unsern Herrn Jesum Christum“ (1 Cor. 15, 57). Aber davon kann gar nicht die Rede sein, dass dem Christen der Sieg verliehen werde kampflos und mühelos; sondern eben darin besteht die Gabe, dass wir in Christo und durch Christum in den Stand gesetzt werden, siegreich dem Feinde zu widerstehen, die in der Bekehrung empfangene Herrschaft zu behaupten und durchzu-

führen. Mithin auf den geistlich-sittlichen Stand gesehen, in welchen der Christ durch die Bekehrung eingetreten ist, müssen wir sagen: der Kampf zwischen dem neuen und dem alten Menschen ist ein nothwendiger, ohne welchen ein Christenleben nicht existirt; und ebenso nothwendig ist bei diesem Kampfe der Sieg des geistlichen Ich, ohne welchen das Christenleben aufhören würde zu bestehen. Der Kampf und zwar der siegreiche Kampf des wiedergeborenen Subjectes gegen alle Mächte der natürlich-sündlichen Welt ist die Signatur des andauernden Christenlebens.

8. Nun freilich wäre es ein grosses und folgenschweres Missverständniss, wollten wir was hier sachlich von dem Christenleben gesagt ist alsbald zeitlich verstehen. Zusammenschauend ein in sich geschlossenes, zum seligen Ziele kommendes Christenleben haben wirs schlechthin und unbedingt zu behaupten: es ist ein Kampf, ein siegreicher Kampf. Aber das sachlich-Nothwendige zerlegt sich in zeitliche Momente, die keineswegs auf allen Punkten gleichmässig dem Begriffe des Christenlebens entsprechen und dessen Art voll und ganz wiedergeben. Erst durch Combination aller dieser Momente und ihres Inhalts ergiebt sich das sachliche Urtheil, welches wir vorausgestellt haben. Da ist nun das Erste, woran wir auch hier zu erinnern haben, dass der Thatbestand des siegreichen Kampfes, auch wenn er vorliegt, keineswegs immer und nothwendig das Bewusstsein davon und die entsprechende Stimmung mit sich führt. Um so weniger als auch im besten Falle die Selbstbehauptung des geistlichen Ich und die Durchsetzung seiner Motive eine mangelhafte ist. Setzen wir den Fall, dass durch eine Willensentschliessung des neuen Menschen es zu einer bestimmten Handlung kommt, deren sittlicher Charakter dem des alten Menschen entgegensteht, in deren Durchführung mithin sich die Herrschaft des ersteren bekundet, so folgt daraus noch keineswegs, dass jene Handlung in einer Form zu Tage trete, welche dem geistlichen Motiv vollkommen entspricht. Denn es bedarf zur Durchführung des Motivs der natürlichen Organe, welche von der Sünde inficirt sind und insofern, physikalisch zu reden, schlechte Leiter des geistlichen Stro-

mes sind, der nach Aussen sich ergiessen will. Die Handlung kommt nicht in derjenigen Reinheit, Frische, Lebendigkeit zum Vorschein, wie sie ursprünglich gemeint und geplant war. Die unreinen Kanäle, durch welche der Strom sich ergiesst, setzen unreine Elemente ab, die sich mit ihm verbinden; der Widerstand, den die sündlichen Organe einer ihnen widersprechenden Lebensbewegung leisten, lässt dieselbe nur in abgeschwächtem Masse sich verwirklichen; ja es geschieht nicht selten, dass wenn der natürliche Mensch den Willensact des geistlichen Ich nicht hindern kann, er doch von der Ausführung desselben für sich Gewinn zu ziehen sucht und so dem über ihn errungenen Siege zuletzt noch Abbruch thut. Es kommt z. B. den alten Menschen schwer an, mittelst seiner Organe dem Bekenntniss der Wahrheit zu dienen, wie es der Intention des geistlichen Ich entspricht; oder das Opfer geschehen zu lassen, zu dessen Vollzug sich der neue Mensch entschlossen hat. Aber wenn ers nun doch nicht hindern konnte, so mischt er unter der Hand dem reinen geistlichen Motiv andere, unlautere Beweggründe bei: die Werke der Barmherzigkeit müssen dazu beitragen, die natürliche Eitelkeit und Selbstbespiegelung zu befriedigen; zu dem aufrichtigen, aus dem Glauben stammenden Bekenntniss gesellt sich Rechthaberei und Eigensinn; an die uninteressirte Bethätigung selbstloser Liebe knüpft sich die kluge Berechnung, was für den Thäter dabei herausspringt. So macht uns der Teufel noch im letzten Moment den Sieg zu Schanden, den wir mit Mühe errungen haben, und im besten Falle gilt davon das Wort des Propheten: „all unsre Gerechtigkeitserweise sind wie ein besudeltes Gewand“ (Jes. 64, 5), nämlich die wirklichen, nicht bloss die scheinbaren. Es setzt sich im Processe der Ausführung so viel Schmutz an, dass wenn wirs hinterher betrachten, wir wohl daran zweifeln können, ob hier ein aus dem Geiste geborenes Werk vorliegt. Daraus erklärt sich zum guten Theile was der Apostel schreibt im 7. Kap. des Römerbriefs von dem Nichtthun Dessen was der inwendige Mensch will und von dem Thun Dessen was er nicht will (v. 18—20). Es entspräche freilich weder der thatsächlichen Christenerfahrung noch dem Verhältniss zwischen dem 7. und

8. Kapitel des Römerbriefs, wollte man in dem Innewerden solcher Hemmung, solchen Widerstandes und Widerspruches das Bewusstsein des wiedergeborenen und bekehrten Christen inmitten des ihm obliegenden Kampfes aufgehen lassen: das Bewusstsein, nicht mehr im Fleische, sondern im Geiste zu leben, das Siegesbewusstsein, wie es der Apostel dort weiterhin zum Ausdruck bringt, will als Ergänzung hinzugenommen sein. Aber daraus folgt nicht, dass jenes Siegesbewusstsein auch der Zeit nach sofort an jenes sich anschliesse, sondern es kann geschehen, dass längere Zeit hindurch das peinliche Gefühl des Wollens und Nichtkönnens, des Nichtsokönnens wie man will prävalirt. Da zeigt sich dann der oben betonte Unterschied zwischen dem Thatbestand und dem Bewusstsein desselben und der dadurch bedingten Stimmung: auf die concrete Beschaffenheit seiner Lebensäusserungen gesehen kann es dem Christen geradezu zweifelhaft werden, ob ein Kampf mit solchen Erfolgen wirklich ein Christenkampf ist. Und doch kann der Thatbestand dabei fortdauern, dass jene Lebensäusserungen dem noch herrschenden geistlichen Ich entstammen, wenngleich ihr innerer Gehalt von dem Schmutz der daran sich hängenden Sünde überdeckt und verhüllt ist.

9. Aber daraus ersieht man nun doch zugleich, dass das Mass der Herrschaft selbst ein verschiedenes ist, und dass man der Sache selbst nicht genugthun würde, wollte man dabei bloss die wechselnde Stimmung und deren Unsicherheit in Betracht ziehen. Zwar dahin kann es, wie wir schon bei der Lehre von der Bekehrung erkannt haben, niemals kommen, dass ein Zustand der Indifferenz eintrete, wo die entgegengesetzten Kräfte sich wechselseitig paralysirten und über diesem Gleichgewichte das Entweder-Oder der Gravitation des Menschen aufhörte. Der nicht durch sich selbst seiende Mensch kann niemals nur in sich gravitiren. Wohl aber kann das Herrschaftsgebiet des neuen Menschen sich ebenso beschränken wie ausdehnen, und es entspricht der Natur des Lebens, des andauernden Kampfes, dass hier eine fortwährende Bewegung sei es nach Vorwärts sei es nach Rückwärts Statt finde. Es kann das neue Leben auf der einen Seite sich machtvoll durchsetzen und auf der andern solchen Bollwerken

des alten Menschen begegnen, die sein weiteres Vordringen hindern; es kann vorwärts gehen bis dahin, wo trotz der inwohnenden und noch sollicitirenden Sünde doch das Bleiben bei Christo definitiv entschieden ist, und rückwärts bis dahin, wo in Folge mangelhaften Widerstandes die sündlichen Kräfte Mehr und Mehr des früher verlorenen Territoriums wieder occupiren, wo nur noch wenig fehlt, dass ein Umschlag, ein Rückschlag nach dem alten Wesen hin sich vollzieht, wo schlüsslich dieser Umschlag wirklich eintritt. Um nun aber die Entwickelung nach der einen wie nach der andern Seite in ihrem concreten Wesen verfolgen zu können — denn auch hier reden wir nicht zunächst vom Sollen, sondern vom Sein und Werden — erinnern wir uns vorerst an jenes Wort des Apostels, wo er nach dem Gotte durch Jesum Christum ausgesprochenen Danke sagt: „ich selbst diene mit dem *νοῦς*," dem Organe der bewussten Selbstbestimmung, „dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde" (Rom. 7, 25); und an die weitere Aussage (Rom. 8, 10): „wenn Christus in euch, so ist der Leib zwar todt Sünde halber, der Geist aber Leben Gerechtigkeits halber." Jene Organe des Menschenwesens, die wir als überkommene Natur von der Persönlichkeit unterscheiden und deren sich letztere zu ihrer Selbstauswirkung bedient, insbesondere der Leib des Menschen, sind darum noch nicht frei von dem Gesetze der Sünde, wenn und weil der innere Mensch davon frei geworden ist; und erfahrungsgemäss ist es unmöglich, dieser Infection von sündlichen Potenzen mit Einem Schlage ein Ende zu machen. Es ist schon Etwas, wenn es so steht, dass die beiden entgegengesetzten Mächte sich deutlich scheiden und der Christ mit Aufrichtigkeit sagen kann: „nun aber thue nicht mehr ich dasselbe, sondern die in mir wohnende Sünde" (Rom. 7, 17), d. h. wenn er sich der Sünde trotz ihres Innewohnens als einer andern, fremden Macht bewusst wird. So lange dies Bewusstsein andauert, so lange es ihm peinlich ist, mit ihr noch verflochten zu sein, so lange bleibt die Gemeinschaft mit Gott, in die er eingetreten, ihm erhalten. Er muss es tragen, dass ihm die Sünde noch anklebt, wie man eine Last trägt, die man gern abschütteln möchte und doch nicht kann. Sie ist

um so peinlicher, als das Bewusstsein der Verantwortlichkeit dabei dennoch fortdauert, weil jene fremde Macht gleichwohl nur durch den eignen Willen in dem Menschen Raum gewonnen hat und darum fortfährt ihn anzuklagen. Aber wie sehr nun auch der Christ nunmehr seinem innersten Wesen nach, im Centrum seiner Persönlichkeit, von der in seinem Fleische wohnenden Sünde sich geschieden weiss, so liegt doch ebendarin eine recht fühlbare Schranke seiner Herrschaft, die so nicht bleiben kann noch darf. Und hier setzt die Versuchung in dem Leben des Christen ein, die er als solche kennt und kennen soll. Der Mensch gewöhnt sich ja allmählich an jede Last, die auf ihm liegt, und das ist an und für sich eine Wohlthat. Aber diese Last ist anders als wie sonst der Mensch deren zu tragen hat eine Last der Sünde und der Schuld. Gewöhnung an diese Last heisst an die fortdauernde und immer wieder auflebende Sünde sich gewöhnen, heisst vergessen, dass diese Sünde kein Recht der Existenz hat, ist ein Zeichen, dass der Geschmack des höchsten Gutes in uns sich vermindert hat. Denn sonst würde der bittere Geschmack, den jede auftauchende Sünde in uns zurückliesse, das Bewusstsein in uns lebendig erhalten, dass es so nicht bleiben darf. Wenn nun aber nicht bloss Gewöhnung an die doch einmal vorhandene und bei aller Bemühung nicht ausrottbare Sünde eintritt, ein resignirtes Zusehen, eine träge Gelassenheit, sondern allmählich statt der Empfindung des Druckes ein Lustgefühl sich geltend macht, wenn man sich von der auftauchenden Sünde kitzeln lässt und wohlgefällig bei solchem Reize verweilt, dann geht es mit dem Christenleben abwärts und der Fall steht nahe bevor.

10. An sich ists möglich, dass in dem Christenkampfe es niemals zu solchen Niederlagen komme, durch welche die Herrschaft des neuen Menschen und der Stand der Gnade auch nur zeitweilig verloren geht. Denn die Kraft, sich vor Niederlagen zu bewahren, ist dem Christen thatsächlich gegeben, und wo immer er solche erleidet, da bezeugt ihm sein Gewissen, dass er hätte widerstehen können. Aber man darf es wohl als die weitaus häufigere Erfahrung des Christenlebens bezeichnen, dass

unter den Wechselfällen des Kampfes auch die Niederlagen nicht fehlen; und darum würde die Darstellung des christlich-sittlichen Werdens eine unvollständige sein, wollten wir von diesen Niederlagen schweigen. Sind sie vorübergehende, von denen der neue Mensch sich wieder aufrafft, nun so gehören sie recht eigentlich der Entwickelung des Christenlebens an; sind es definitive, auf welche eine Wiedererhebung des Christen nicht folgt, nun so ist es wichtig, diesen möglichen Ausgang des Christenlebens zu kennen und von dem andern zu unterscheiden. Die Frage nach der göttlichen Prädestination thut hier genau betrachtet Nichts zur Sache; denn wir wissen aus dem System der christlichen Wahrheit (§. 20, 7), dass im weiteren Sinne genommen die göttliche Erwählung mit Nichten den Fall ausschliesst, und dass im engeren Sinne genommen sie zwar ein Verlorengehen, also eine bleibende Niederlage, ausschliesst, aber doch nur um deswillen, weil der Christ durch die Gnade Gottes in der Gnade sich erhalten lässt. Auch reformirterseits erkennt man die Thatsachen an, mit denen allein wir es hier zu thun haben: dass ein Christ, der im Gnadenstande sich befand, dessen durch sein Missverhalten verlustig gehen könne, und dass ein Christ, der zu Falle gekommen, um deswillen nicht schon definitiv des Gnadenstandes verlustig gehen müsse. Nur deutet man die Thatsachen so, dass sie mit der Theorie möglichst zusammenstimmen: dort sagt man, der Gnadenstand, auf welchen eine wirkliche Niederlage folgte, sei ein unwirklicher, hier, die Niederlage, die bei einem wirklichen Gnadenstande vorkomme, sei eine unwirkliche (Theol. d. C.F. IV, 223). Und das hat ja insofern einen gewissen Grund für sich, als ein definitiver Fall leichter eintreten wird bei unzureichender, oder gar nur scheinbarer Bekehrung, ein Wiederaufstehen aber nach dem Fall leichter bei einem gründlich und wirklich Bekehrten, der eben nur von dem Andrang der Sünde zeitweilig überwältigt worden ist. Aber alles Dessen erwähnen wir hier nur, um abzulehnen, dass auf diesem Wege für ethische Zwecke Etwas zu gewinnen sei. Hier haben wir zu betonen, dass ein jeder Christ in die Lage kommen kann und zumeist thatsächlich kommt, dass der Feind, welchem er obgelegen, ihm

eine Schlappe beibringt und ihn beim Ringen zu Boden wirft. Dieses geschieht niemals dann, wenn unwissentlich und unwillentlich, nämlich ohne Wissen und Willen des neuen Menschen, die Sünde in der Natur des Christen sich regt und hervorbricht; oder wenn die sündliche Lust von Aussen her durch Versuchung angeregt wird, mag auch dabei das geistliche Ich momentan übervortheilt und überrumpelt werden. Der Unwille des Christen darüber, dass es geschehen, die Reaction der Reue und Busse, die Hinwendung zum Erlöser im Glauben macht den Schaden wieder gut. Wenn aber der Christ in Trägheit und Sicherheit den Regungen des sündlichen Reizes seiner adamischen Natur zusieht, wenn er auf den überkommenen Besitz und die erlangte Herrschaft sich steift ohne sie täglich neu zu erringen, wenn ihm allmählich der Geschmack des Gutes in dessen Behauptung sein Christenstand besteht entschwindet und dafür das Gefühl der Lust an dem Sündengenuss sich geltend macht, dann ist bereits der Weg beschritten, der mit der Niederlage, dem Verluste des Gnadenstandes und der geistlichen Herrschaft, endigt. Es kann unter Umständen mit Einem Male zu einer solchen Niederlage kommen, herab von der Höhe sicherer Geistlichkeit in die Tiefe der Sündenknechtschaft; oder aber, und das ist wohl das Häufigere, es gehen einzelne schlecht zurückgewiesene Attaken des Feindes, einzelne Schlappen des geistlichen Menschen voran, so dass nun stationenweise der Rückgang eintritt bis zur Katastrophe.

11. Was schon anderwärts (Theol. d. C.F. II, 201 ff.) mehr in historischem Interesse ausgeführt wurde, dass die in unsrer Kirche und Theologie hergebrachte Rede, durch muthwillige Sünde gehe der Glaube und damit der Gnadenstand verloren, nicht genau sei, dass vielmehr das Causalitätsverhältniss zwischen Unglauben und bösen Werken ebenso festgehalten sein wolle wie das zwischen Glauben und guten Werken, dies hat unsre bisherige Darstellung des sittlichen Processes, an dessen Ende die Niederlage des Christen steht, thatsächlich schon als begründet nachgewiesen. Wenn ein Christ wissentlich und willentlich einer Sünde sich hingiebt, so muss zuvor sein Wille los-

gekommen sein von der Behauptung des ewigen Gutes, in dessen Besitz die Sündenfreude uns vergällt ist. Nicht darum verliert man den Glauben und den Gnadenstand, weil man vorsätzlich Sünde begeht, sondern man begeht die Sünde, weil man die Gnadenhand losgelassen, die uns festhält im Ansturm der Versuchung. Es mag sein, dass dem Gefallenen jener Verlust erst wirklich zum Bewusstsein kommt, nachdem er die Sünde begangen, so dass es scheint, als wäre durch letztere der Verlust bewirkt worden; aber thatsächlich hat sich der Fall in die Sünde innerlich vorbereitet und ist vielmehr Anzeichen geschehenen Verlustes als Ursache des kommenden. Nun muss man sich freilich von der Meinung losmachen, die durch die bisherige Lehrtradition ebenfalls begünstigt ist, als wäre solch ein Verlust des rechtfertigenden Glaubens und des Gnadenstandes auch ohne Weiteres und in jedem Sinne Verlust der geistlichen Kräfte, die durch die Wiedergeburt dem Christen zu Theil geworden sind. Der bisher von uns verfolgte sittliche Process führte einstweilen nicht weiter, als dass von den beiden miteinander im Kampfe liegenden Gegnern der andere, seit der Bekehrung unterlegene, nun einmal wieder den Sieg davon getragen und sich der Herrschaft bemächtigt hat. Damit sind die geistlichen Kräfte nicht vernichtet, brauchen es wenigstens nicht zu sein, sondern sie haben den Kürzeren gezogen, sind geschwächt, zu Boden gedrückt. So war es beim Falle des Petrus, so auch bei dem complicirteren, länger andauernden und tieferen Davids. Wobei freilich der Unterschied zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Heiligung nicht übersehen sein will. Die Frage nach der Möglichkeit des Wiederaufstehens nach dem Fall knüpft zunächst an die Thatsache noch vorhandener geistlicher Kräfte an, wogegen die Frage einer Restitution nach völligem Verlust geistlichen Lebens vorerst ausser Betracht bleibt. Nun zeigen allerdings jene beiden der Schrift entnommenen Beispiele, dass durch blosse Selbstbesinnung, Zusammenraffung des Gefallenen mittelst der noch übrig gebliebenen geistlichen Kräfte die Wiedererhebung nicht erfolgt: dort bei David war es die Busspredigt Nathans, die den wirksamen Anstoss zum Wiederaufstehen gab, hier bei Petrus

der mahnende Blick aus Jesu Augen. Wenn Gott seine Hand von dem Gefallenen abzöge, so würde er am Boden liegen bleiben. Denn wiederaufstehen ist immer schwerer als nicht fallen, welches doch schon an seinem Theile die Fortwirksamkeit der Gnadenkräfte voraussetzt; und wenn der erstmalige Umschlag aus dem sündlichen Stande in den der Gnade die Initiative des Heilsgottes fordert, um wievielmehr die Wiedererneuerung nach geschehenem Rückfall. Sollte es also einmal geschehen, dass Gott gerichtsweise auf den Gefallenen die Gnadenkräfte nicht mehr einwirken liesse, so wäre eine Hoffnung des Wiederaufstehens nicht vorhanden. Aber vorerst giebt es keinen Grund, dies anzunehmen, sondern wir haben die ernstlichsten und theuersten Verheissungen, dass Gott kein Wohlgefallen habe am Tode des Gottlosen (Ezech. 33, 11 u. a.), dass der gute Hirte den verlorenen Schafen nachgehe (vgl. Luc. 15, 4), dass wenn wir sündigen wir einen Fürsprecher bei dem Vater haben der gerecht ist (1 Joh. 2, 1), dass er auch für den Fallenden bitte, damit sein Glaube nicht aufhöre (vgl. Luc. 22, 32). Wenn Christus auf die Frage des Petrus: wie oft soll ich meinem Bruder der wider mich sündigt vergeben? ist's genug siebenmal? antwortet: nicht siebenmal, sondern siebenzigmal siebenmal (Mtth. 18, 22), so werden wir wohl Grund haben uns Dessen zu getrösten, dafs Gottes Barmherzigkeit und verzeihende Liebe das Mass der unsrigen weit überragt und dass er Den nicht werde am Boden liegen lassen, der seine Hände bittend nach ihm ausstreckt. Wo immer wirkliches und ernstliches Verlangen des Gefallenen vorhanden ist, wiederaufzustehen, da darf man nicht zweifeln, dass die Möglichkeit einer Restitution gegeben sei. Die Art der Wiederaufrichtung und des Erstehens mag ja verschieden sein; aber das Wesen der Sache darf nirgend fehlen: die Wiederergreifung der Gerechtigkeit Christi, die Abstossung der sündigen Lust und die Erneuerung der Herrschaft des geistlichen Ich. Durch Busse und Glauben führt unter allen Umständen der Weg des Gefallenen in die Gemeinschaft Gottes zurück — einen andern Weg als diesen der angespanntesten Activität, wie immer sie auf Gottes Gabe begründet sei, giebt es nicht. Aber davon abgesehen wäre es

bedenklich und seelengefährlich, die verschiedenen Fälle unter Eine Schablone bringen zu wollen. Es kann geschehen und geschieht häufig, dass wer die Hand des Glaubens losgelassen und in Folge Dessen zu einer bewussten Sünde sich hat fortreissen lassen, nun alsbald über seinen Zustand erschrickt und einem Versinkenden gleich die Hand aus den Wellen emporstreckt, um den Fels des Heils wieder zu umklammern. Man muss wohl bedenken, dass der wissentliche und willentliche Charakter der Wiederhinwendung zur Sünde kein in sich abgeschlossener, überall gleicher ist, sondern Stufen und Grade zulässt, deren Verschiedenheit bedeutungsvoll ist wie für die Möglichkeit der Erneuerung so für den Vollzug derselben. Wissentlich geschieht gewissermassen auch das halb Unbewusste, und schon eine Uebereilungssünde wird insofern willentlich begangen, als der Wille des neuen Menschen sie geschehen liess. Schuldhaft betheiligt ist hier der neue Mensch auch bei der leisesten und kürzesten Zustimmung, und was für eine Scala kann nun bei solchem Mitwissen und Mitwollen eintreten! Wenn bei lang andauerndem Kampf, bei immer erneuerter Versuchung, nach mannigfachem Widerstand es schlüsslich dennoch zu einer Ueberwältigung des geistlichen Menschen kommt, so kann man das keine unwissentliche Niederlage nennen, auch eine unwillentliche nicht, wenn anders der Wille des Christen sich zuletzt gefügt und darein ergeben hat. Aber es ist doch noch ein weiter Weg bis zu jener Vorsätzlichkeit der Sünde, wo nach Ertödtung des mit dem Blute Christi besprengten, durch den Geist der Wiedergeburt gereinigten Gewissens der Mensch ohne Scham und Gram der sündigen Lust den Zügel schiessen lässt. Und wenn nun in solchem Falle der Ueberwältigung Einer längere Zeit wehklagend und verzweifelnd am Boden liegen bleibt, ohne die Zuversicht der Sündenvergebung, ohne den Muth zur Wiederaufnahme des Kampfes, so soll man daraus doch nicht ohne Weiteres auf die grössere Schwere des Falles, auf die nahegerückte Unmöglichkeit des Wiederaufstehens schliessen. Denn solch Verziehen der göttlichen Hilfe, solch Preisgegebensein an die Verzagtheit und Muthlosigkeit will zunächst als göttliche Zuchtwirkung angesehen sein und nicht als Ausdruck der Ver-

werfung. Gott kann uns nicht verwerfen, so lange nur ein Seufzer um Hilfe aus der Brust des Gefallenen sich losringt. Es ist die Vorbedingung wirklicher, gründlicher Wiederaufrichtung, wenn Gott einen in Sündengenuss Zurückgefallenen die Bitterkeit, das Elend, die Trostlosigkeit seines Zustandes fühlen und durchkosten lässt, ehe er ihm von Neuem seine Gnade und Hilfe spendet; wogegen Nichts gefährlicher und verhängnissvoller ist, als ein leichtfertiges Wiederaufstehen, ohne rechten Schmerz über die begangene That, in vorschnellem Glauben, in falschem Vertrauen auf die eigne Kraft. Wo irgend die in dem Christenleben nicht seltene Stimmung eintritt, dass ein Christ in irreparabeln Fall verstrickt zu sein glaubt und darüber Leid trägt, da darf man noch Hoffnung hegen und zusprechen, mag die Sünde nach menschlichen Gedanken eine grössere oder geringere, der Zustand der Verzagtheit und Trostlosigkeit ein länger oder kürzer dauernder sein. Die Zahl der vorgekommenen Sündenfälle entscheidet an und für sich nicht: es ist ein mechanisches Verfahren, bestimmen zu wollen, wie oft nach der Bekehrung eine Wiedererneuerung des Gefallenen möglich sei. Es kann Einer nach der ersten Niederlage verloren sein und nach der zehnten gerettet werden.

12. Aber allerdings lässt sich angesichts der Schrift nicht läugnen, dass es einen irreparabeln Fall giebt, und die Darstellung des christlich-sittlichen Lebens würde eine unvollständige sein, wollten wir diesen möglichen Ausgang und Abbruch desselben nicht auch ins Auge fassen. Dabei versteht es sich von selbst, dass die Aussagen der Schrift einzuordnen sind in dasjenige Verständniss des sittlichen Entwickelungsganges, welches wir bisher gewonnen haben. Wollten wir nun freilich, wie dies die irrige Gleichsetzung von Mtth. 12 mit Hebr. 6 und 10 zur Folge hat, annehmen, dass ein definitiver Fall, ein *peccatum irremissibile* nur für Wiedergeborene und Bekehrte möglich sei, so würden wir eben mit denjenigen Schriftstellen in Conflikt kommen, welche von der Sünde wider den heiligen Geist handeln. Dort bei Mtth. 12, 30 ff. ist es bedeutsam, dass Christus die Aussage von der irreparabeln Folge der Sünde wider den h. Geist mit **διὰ τοῦτο** anschliesst an den allgemeinen Satz, dass wider

ihn sei wer nicht für ihn, und dass zerstreue wer nicht mit ihm sammle. Diese begründende Rückweisung besagt, dass es mit den Pharisäern, als die nicht mit ihm seien und nicht mit ihm sammelten, zu solcher Feindlichkeit, wie sie in der Sünde wider den h. Geist sich aussprach, habe kommen müssen. Diese Sünde ist keine zufällig eintretende, wie es überhaupt dergleichen auf sittlichem Gebiete nicht giebt, sondern sie liegt innerhalb eines sittlichen Processes, eines Processes christfeindlicher Gesinnung, woraus dies Aeusserste der Sünde sich begreift. Zugleich ist ersichtlich, dass, so wenig wir auch die Pharisäer als zuvor Wiedergeborene anzusehen haben, doch viel weniger noch diese Sünde von Solchen begangen werden kann, die ausserhalb der Gnadenwirkungen stehen. Der natürliche Mensch als solcher kann sie nicht begehen. Es muss dem Menschen die Möglichkeit verliehen worden sein, Christum zu erkennen und dem Zuge des h. Geistes zu folgen; und diese Möglichkeit ist wie wir wissen nicht erst dem Wiedergeborenen und Bekehrten gegeben, aber ebensowenig dem natürlichen Menschen. Es kann wer die Sünde wider den h. Geist begeht wiedergeboren gewesen sein, muss es aber nicht sein. Und wenn der Sünde wider den h. Geist, nicht jener wider des Menschen Sohn, der Charakter der Unvergebbarkeit beigelegt wird, so werden wir den Gedanken, um ihn in seiner vollen Tragweite zu verstehen, von der unmittelbaren Beziehung auf den speciellen Fall eines vor den Augen der Pharisäer geschehenen Wunders abzulösen haben. Der Charakter der Irremissibilität kann nur darin gelegen sein, dass der h. Geist das Object der Versündigung ist, und schlüsslich geschieht keine Einwirkung Christi des verklärten Heilsmittlers auf uns ohne durch den h. Geist. Aber eben darum ist an sich jedwede Sünde, wozu ein Christ sich fortreissen lässt, ein Betrüben des h. Geistes (Eph. 4, 30), und diesem ohne Weiteres jene verhängnissvolle Wirkung beizulegen ist unmöglich. Hiernach haben wir uns zum Verständniss der Sache Dessen zu erinnern, was früher über den directen oder indirecten Gegensatz wider Gott bei Begehung der Sünde gesagt worden ist. So lange der Gegensatz noch ein indirecter ist, auf Selbsttäuschung, wenn auch schuldhafter, hin-

sichtlich der zu erstrebenden Güter, auf Mifskennung und Karikirung der Wahrheit beruhend, so lange ist noch Hoffnung vorhanden, und selbst der stärkste Widerspruch, ja ein blasphemisches Gebahren wider den Heilsmittler schliesst die Möglichkeit der Vergebung und der Umkehr nicht aus. Wenn aber der Widerspruch ein directer wird, eben deshalb gegen den h. Geist als Vermittler der Heilswahrheit und des Heilsgutes gerichtet, bewusste und entschlossene Verneinung und Verhöhnung der Wahrheit um deswillen weil sie es ist und man ihr nicht gehorsam sein will, dann ist die Brücke abgebrochen, welche auch dem tiefst gefallenen Sünder noch den Uebergang in den Stand der Gnade offen hält, die *capacitas passiva* verloren, worauf im letzten Grunde die Möglichkeit einer Redintegration beruht. Immerhin mag in einer bestimmten, einzelnen Sünde der vorangegangene Process zum Abschluss und zur Vollendung kommen, wie es bei den Pharisäern der Fall war — denn alles Innere drängt nach Aussen, und Nichts ist verborgen was nicht offenbar würde (vgl. Mtth. 10, 26); aber wie lange dieser Process zu seiner Selbstvollendung braucht, lässt sich schlechthin nicht aus freier Hand bestimmen. Es kann das auch der Natur der Sache nach keine Sünde sein, die man hinterher bereut, die man ungeschehen machen möchte — das würde gerade dem Wesen dieser Sünde widerstreiten. Und an diesem Ergebniss wird man sich auch durch Hebr. 12, 17 nicht beirren lassen dürfen. Denn wenn von Esau dort gesagt wird, dass, nachdem er um Einer Speise willen seine Erstgeburt hingegeben, er auch nachher gewillt zu erben den Segen verworfen ward, denn für Umkehr fand er nicht Raum, obschon mit Thränen ihn (den Segen) suchend, so fragt sich ja nun erst, wie im gegenüberstehenden Falle, bei dem Verlust der geistlichen Kindschaft und Erstgeburt, sich das bei Esau Vorgekommene wiederhole. Und den Modus hiefür werden wir nicht aus dem Gleichniss, sondern aus derjenigen evangelischen Erkenntniss zu entnehmen haben, wie sie bisher sich uns erschlossen hat. Hier auf Erden giebt es keinen Schrei um Hilfe und Vergebung, keinen Seufzer nach himmlischem Segen, welchen der gnädige Gott nicht trotz aller vorherbegangenen Sünden zu erhören bereit wäre;

aber allerdings darf man sich nicht verhehlen, dass das „zu spät", welches in seiner Weise dem Esau widerfuhr, auch die Christen, wenn sie die Gnadenfrist versäumen, in ihrer Weise treffen wird. Und darnach werden sich nun auch die beiden andern Stellen des Hebräerbriefs (6, 4 ff. und 10, 26 ff.) erklären, wo verschieden von Mtth. 12 der Rückfall aus dem Vollbesitz der Wahrheitserkenntniss und des Gnadenstandes in Frage steht. Selbstverständlich ist weder an *ἀδύνατον* (6, 4) noch an dem *οὐκέτι* (10, 26) Etwas zu mäkeln; aber wohl handelt sichs um die Bestimmung des Falles, wornach jenes „unmöglich" und dieses „nicht mehr" eintritt. Und hiefür sind drei Momente entscheidend, einmal der vorhergegangene Vollbesitz der Erleuchtung, der himmlischen Gabe und des h. Geistes (6, 4), sodann das „freiwillig" Sündigen nach diesem Besitz (10, 26), endlich die Unfähigkeit, zur *μετάνοια*, zur Sinnesumkehr erneuert zu werden (6, 6). Was muss doch in einem Menschen vorgegangen sein, ehe es und damit es von jenem Vollmass der Gottesgemeinschaft zu einem Abfall kommt, der nicht durch Ueberwältigung im Kampfe, unter Schmerzgefühl und Schamgefühl, sondern „freiwillig" sich vollzieht, nach Ausstossung der widerstehenden guten Mächte, in ungetheilter Entschlossenheit, in directer Feindschaft! Für einen solchen Menschen ist die Erneuerung zur *μετάνοια* unmöglich geworden, er ist auch der *aptitudo passiva* verlustig gegangen, und darum findet in ihm die Gnade keinen Raum mehr. Diese nun sind dem Esau gleichgeworden, welcher definitiv sein Erstgeburtsrecht verlor. Im Uebrigen darf man was Johannes (I, 5, 16) über die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* sagt doch nicht ohne Weiteres als gleichwerthig den besprochenen Aeusserungen des Hebräerbriefs an die Seite stellen. Der Gedanke ist dort bestimmt durch die Erinnerung der Leser an die brüderliche Fürbitte; und der Apostel bezeichnet als Wirkung dieser Fürbitte, dass sie dem sündigenden Bruder werde zum Leben gereichen, wenn es eine Sünde sei nicht zum Tode. Es giebt, fügt er hinzu, eine Sünde zum Tode; für diese sage ich nicht dass man bitte. Er verbietet nicht unter allen Umständen solche Fürbitte; er bemerkt nur, dass seine vorherige Mahnung

zur brüderlichen Fürbitte mit der Wirkung des Lebens auf diesen Fall sich nicht beziehe. Nämlich der also Sündigende ist aus dem Kreise der brüderlichen Gemeinschaft durch die Sünde zum Tode ausgeschieden, so dass mithin die Lebenswirkung der auf diesen Kreis sich beziehenden Fürbitte ihn nicht mehr zu erreichen vermag. Der Apostel spricht dabei nicht weiter aus, was er unter Sünde zum Tode verstehe; wenn er aber hinzufügt: jede Ungerechtigkeit ist Sünde, und es ist Sünde nicht zum Tode (v. 17), so will er offenbar damit den Umkreis der Sünde, worauf sich die Fürbitte erstrecken soll, möglichst erweitern. Was immer als Verstoss gegen die Gerechtigkeit in dem Christenleben vorkommt und an und für sich dem Wesen der Sünde gemäss todbringend sein würde, dafür tritt die brüderliche Fürbitte mit ihrer Lebenswirkung ein. Hiernach kann, was ja der Ausdruck selbst schon besagt, unter Sünde zum Tode nur solche verstanden werden, mit welcher das der brüderlichen Gemeinschaft innewohnende geistliche Leben erstorben und der Sündigende folgeweise dieser Gemeinschaft verlustig gegangen ist. Und woran dabei der Apostel speciell denkt, darf man wohl aus der bedeutsamen Schlussermahnung entnehmen: „Kindlein, hütet euch vor den Götzen“ (5, 21), welche hier dem wahrhaftigen Gott und dem ewigen Leben, dessen wir in Christo theilhaftig geworden, gegenübertreten. Den Abfall von dem alleinigen lebendigen Gott zu den nichtigen Idolen hat Johannes vorzugsweise im Sinn. Also um einen Fall aus der Gnade handelt sichs ja freilich auch hier; aber dass dieser Fall ein irreparabler sei, kann man daraus, was der Apostel über die brüderliche, ihrer Natur auf den Bruderkreis sich erstreckende Fürbitte sagt, nicht schliessen.

13. Die Selbsterhaltung des Christen wird demnach nicht ohne das Bewusstsein sich vollziehen können, dass auch ein solcher Ausgang des Christenlebens in Folge Missverhaltens möglich sei. Wenn mit F u r c h t und Z i t t e r n wir unsre Seligkeit beschaffen (Phil. 2, 12), so geschieht das eben im Hinblick auf die Gefahr solch eines Ausgangs; und wenn wir sie hiermit wirklich b e s c h a f f e n, so geschieht es im Hinblick auf den das

Wollen und Wirken in uns wirkenden Gott (v. 13). Der Christ kann sich insbesondere nicht verhehlen, dass der Natur des Lebens und insbesondere dieses Lebens entsprechend kein Stillstand möglich ist, sondern immer nur Bewegung und zwar Kampfesbewegung. Man kann wohl eine Weile auf demselben Terrain stehen bleiben, aber doch nur indem man kämpfend es gegen den Feind behauptet; und für die Länge stehen bleiben kann man auch nicht, weil es darauf ankommt, den in der Bekehrung erstmalig davon getragenen Sieg durchzuführen und zu vollenden. Es lässt sich ebenso aus der Natur der Sache deduciren, wie aus der christlichen Erfahrung nachweisen, dass lässige Kampfesführung, wiederholte Niederlagen, leichtfertige Selbstberuhigung den Fonds des geistlichen Leben mindern und aufbrauchen, so dass am Ende solchen Rückgangs die Unfähigkeit steht, in den vorigen Stand der Gnade zurückzukehren. Aber auf der andern Seite haben wir gerade darin eine Bedrohung des Christenlebens zu erkennen, dass bei den Niederlagen, ohne welche der Kampf in der Regel nicht bleibt, sich des Christen eine Muthlosigkeit und eine Verzweiflung bemächtige, wodurch die Niederlage nun erst ihren letalen Charakter empfängt. Hier will christliche Weisheit geübt sein, die eben auch erst in der Schule des Kampfes und der Erfahrung gelernt wird. Nicht selten geschieht es, dass nach dem ersten Aufschwung beim Vollzug der Wiedergeburt und Bekehrung, nach dem Siegesgefühl, welches den Bekehrten erfüllt, ein Rückschlag sich geltend macht, die bittere entmuthigende Erfahrung, dass man dem Ziele definitiven Sieges noch lange nicht so nahe sei als man im Momente der Bekehrung wähnte. Dies will zunächst als göttliche Züchtigung, nämlich als eine heilsame Zucht und Führung Gottes angesehen sein, wodurch die unlauteren Elemente, die dem Siegesbewusstsein des Bekehrten sich leicht beimischen, ausgeschieden werden sollen. Denn das Selbstgefühl des Menschen, welches durch Herverstellung seines wahren Selbst, des geistlichen Ego, in einer an sich keineswegs verwerflichen Weise durch den erlangten Sieg gesteigert wird, überkommt nun leicht den Charakter der Selbstvermessenheit, wie ihn das Beispiel Petri uns in so significanter

Weise vor das Auge führt. Es ist doch nicht ohne ein Theilchen Wahrheit, wenn den Leuten an den neubekehrten Christen eine gewisse Selbstüberhebung auffällt, die nun wohl auch zu geistlichem Hochmuth sich steigern kann. Und es kann wohl vorkommen, dass dieselben Christen, die in den stärksten Ausdrücken das sündliche Verderben und die Unfähigkeit des Menschen zum Guten betonen, sich selbst recht viel zutrauen, unwillkürlich die Wahrheit jener Aussage selbst bezeugend. Wir wissen, dass das Gefühl und das Bewusstsein nicht gleichen Schritt hält mit dem Thatbestand; und es ist begreiflich, dass dasselbe nicht selten bei jungen neubekehrten Christen dem Thatbestande voraneilt, wogegen es dann in Folge Rückschlags ebenso leicht dahinter zurückbleibt. Genug, es wird wohl nicht leicht Einem die Erfahrung erspart, dass er von dem Berge der Verklärung, auf welchen ihn der Umschwung seines inneren Lebens emporgehoben, wieder hinab muss in die Tiefe, dass der Blick von oben, welcher das letzte Ziel schon von Ferne herüberglänzen sah, über die Weite des Weges, über die vielen dazwischenliegenden Senkungen und Klüfte täuschte, dass nun gerade ein neuer Kampf beginnt mit dem alten Feinde, ein ermüdender, wechselvoller, erst mit dem Tode endender Kampf. In einem bei meinen Studien über die Theologie des 16. Jhh. mir in die Hände gefallenen, wohl sonst vergessenen „Dialogus oder Gespräch eines armen Sünders mit Mose und Christus von der Rechtfertigung des Glaubens, aus h. Schrift gegründet und festgestellt durch Mattheum Vogel“, einer Schrift, die es wohl werth wäre wieder ans Licht gezogen zu werden, findet die genannte Thatsache einen beweglichen Ausdruck. Nachdem zuvor im Wechselgespräch, und zwar immer mit Worten der Schrift, der Stand des Christen dargelegt worden und dieser auf seine Klage über den Zwiespalt und Widerstreit seines inneren Wesens die Ermahnung von Christo empfangen: „Lass in solchem Streite deine Hände nicht lass werden, denn ich der Herr, dein Gott, bin bei dir, ein starker Heiland“ u. s. w., setzt sich der Dialog in folgender Weise fort. „Gläubiger Christ: „Siehe, ich bin des Herrn Knecht, mir geschehe, wie du gesagt hast. O Gott, der

du in mir wirkest Beides, das Wollen und das Thun, nach deinem Wohlgefallen, führe aus das du in mir hast angefangen. Christus: du sollst sein in guter Zuversicht, dass der in dir angefangen hat das gute Werk, der wirds auch vollführen etc.; doch halte an mit Wachen und Beten, dass du nicht in Anfechtung fallest, denn siehe, dein Widersacher der Teufel geht um dich her wie ein brüllender Löwe und sucht wie er dich verschlinge. Satan: Ich bin von diesem Menschen ausgefahren und habe durchwandelt dürre Stätten, Ruh gesucht und finde ihr nicht; ich will wieder umkehren in mein Haus, daraus ich gegangen bin. Gläubiger Christ: Hebe dich, Teufel, ich bin nicht mehr dein, sondern wie ich mich in der Taufe verpflichtet hab Christi Knecht. Denn da ich dein Knecht zur Sünde war, was hatte ich zu der Zeit für Frucht, welcher ich mich jetzt schäme, denn das Ende derselben ist der Tod. Nun ich aber durch Christum von der Sünde frei und Gottes Knecht bin worden, hab ich meine Frucht, dass ich heilig werde, das Ende aber ist das ewige Leben. Satan: Siehe, das Haus ist mit Besemen gekehret und geschmückt, ich will hingehen und sieben Geister zu mir nehmen, die ärger sind denn ich selbst. Gläubiger Christ: O das ist ein harter Streit, in welchem ich nicht allein mit Fleisch und Blut zu kämpfen hab, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsterniss dieser Welt herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel. Christus: Um deswillen so ziehe an den Harnisch Gottes, auf dass du bestehen könnest wider die listigen Anschläge des Teufels und allenthalben beständiglich fortdringen mögest; umgürte derhalben deine Lenden mit Wahrheit und sei angezogen mit dem Krebs der Gerechtigkeit und gestiefelt an Füssen mit dem Evangelio des Friedens; vor allen Dingen aber ergreife den Schild des Glaubens, mit welchem du auslöschen kannst alle feurigen Pfeile des Bösewichts, und nimm den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes, und bete stets in allen Anliegen mit Bitten und Flehen im Geist etc. Gläubiger Christ: Ich hab gestritten, dass meine Hände tropfen mit Myrrhen etc. (Cant. 5). Aber dieweil der Satan, ob er wohl etliche

Mal verjagt wird, doch nicht aussen bleibt, sondern kommt immer je länger je heftiger wieder, bin ich aus Schwachheit meines Fleisches von dem Satan in solchem steten langwierigen Streit letztlich übereilet und in Sünd listiger Weise wieder eingeworfen worden, welche mir nun also wehethut, dass ob ich wohl nicht wie die Heuchler mein Kleid, doch mein Herz darüber zerreisse, bitterlich weine und meine Augen davon gen Himmel nicht wohl darf aufheben, noch mich enthalten kann, dass ich nicht aus grosser Wehmuth an mein Herz schlag und mich selbst solcher Sünden halben verklag; doch verzweifle ich nicht, sondern gedenke an deine Worte, o Jesu Christ, da du sprachst: ich bin kommen die Sünder zur Buss zu rufen und nicht die Frommen, item selig zu machen das verloren ist; nimm derhalben als ein guter Hirt, dem du dich selbst vergleicht hast, mich dein verlorenes Schäflein auf deine Achsel und trag mich deinem himmlischen Vater zu, dass er mir um deinetwillen wieder gnädig und barmherzig werde. Christus: Wer zu mir kommt, den werd ich nicht hinausstossen, sondern nehm ihn mit Freuden auf; . . . gehe nun auf solch dein Buss und Glauben hin zu deinem Kirchendiener“ (nämlich, wie dann weiter ausgeführt wird, um von ihm Absolution und Abendmahl zu empfangen). — Wir lassen es bei diesem Ueberblick bewenden und fügen bloss noch hinzu, dass nun auch in sehr zutreffender Weise des Kreuzes gedacht wird, da Gott den mit Christo verbundenen Reben täglich beschneidet, damit das Fleisch nicht den Geist überwachse und dämpfe. Der Christ betet: züchtige mich, Herr, doch mit Massen und nicht in deinem Grimm, dass du mich nicht aufreibest; worauf Christus antwortet: Gott ist getreu, der dich nicht wird lassen versuchen über dein Vermögen, sondern machen, dass die Versuchung so ein Ende gewinn, dass du sie könnest ertragen; und nun der gläubige Christ dieser göttlichen Zucht dankend zustimmt: es ist mir lieb, dass du mich gezüchtigt hast, dass ich deine Rechte lern; du hast mich gezüchtigt wie ein geil Kalb; ehe ich gedemüthigt ward, irrte ich, nun aber halt ich dein Wort. — So setzt sich das Gespräch fort bis dahin, wo der Satan noch Einmal im Angesichte des Todes als Verkläger und

Versucher auftritt, dann der Christ in seinem letzten Kampfe um Hilfe aufschreit zu dem Gegenbilde der ehernen Schlange und Christus ihn tröstet mit den Worten: wahrlich ich sage dir: heute wirst du mit mir im Paradiese sein.

14. Wir dürfen dies als eine gemeinsame Erfahrung, eine dem Wesen der evangelischen Frömmigkeit entsprechende Erfahrung aller Derer ansehen, welche kämpfend und ringend das in ihnen angefangene geistliche Wesen bis ans Ende festhalten. Die göttliche Zucht, deren der Christ sich behufs seiner Lebensführung erfreut, ist vor Allem darauf gerichtet, ihn in der Demuth zu erhalten: Demuth ist das Allererste und Nothwendigste, dessen es zur Bewahrung und Vollendung des Christenstandes bedarf. Die Demuth ist das Ergebniss des andauernden Bewusstseins, dass lediglich durch göttliche Gnaden- und Geisteswirkung der Eintritt in die specifische Christenstellung erfolgt sei, dass mithin auch die Erhaltung derselben im letzten Grunde durch nichts Anderes geschehen könne. Jene Grundstimmung der geistlichen Armuth, welche Christus an die erste Stelle rückt bei der Charakteristik der Glieder seines Reichs (Mtth. 5, 3), geht doch nicht verloren in den weiteren Stadien des Christenlebens: sie bildet den Grundstein, worauf das ganze Gebäude bis auf den Giebel hin beruht. Schon im alten Bunde, dessen Sündenerkenntniss doch nur in einzelnen Strahlen der des neuen gleichkommt, erklärt der Hohe und Erhabene, der ewig Thronende und dess Name heilig: „In der Höhe und im Heiligthum wohne ich und bei dem Zerknirschten und wer niedergebeugten Geistes ist, um zu beleben den Geist Niedergebeugter und zu beleben das Herz Zerknirschter“ (Jes. 57, 15). Derselbe Gedanke, wie er in Gebetsform wiederkehrt (Ps. 138, 6): „Hoch ist Jahve und auf den Niedrigen sieht er und den Hoffärtigen erkennt er von Ferne.“ Gleichwie aber der Eingang in die Stadt Gottes durch das Portal der Niedrigkeit und Demuth hindurchführt, so gilt es nun durchweg, dass Gott den Hochmüthigen widersteht, aber den Demüthigen Gnade giebt (1 Pet. 5, 5; Jac. 4, 6): ohne stetigen Empfang göttlicher Gnade und Gabe giebt es kein Christenleben, keine Selbsterhaltung des Christen, und wiederum solchen Em-

pfang giebt es nicht ohne Demuth. Eben daraus nun folgt weiterhin die Thatsache, dass solches Gefühl der Schwachheit keineswegs jenem der Kraft, die Demuth keineswegs dem Muthe entgegensteht. „Wenn ich schwach bin, sagt der Apostel, dann bin ich stark (2 Cor. 12, 10); die Kraft wird in Schwachheit vollendet; am Liebsten will ich daher mich rühmen meiner Schwachheiten, damit mir einwohne die Kraft Christi (v. 9).“ Es giebt eine Karikatur des Verhältnisses zwischen Demuth und Selbstgefühl, welche wohl unterschieden sein will von den klaren und festen Zügen ihrer Verbindung in dem Bilde eines einfältigen Christenlebens. Das Edelste und Beste kann am Leichtesten karikirt werden, gleichwie es am Liebsten geheuchelt wird. Es kann gerade bei Christen, welche wissen, wie wohl der Schmuck der Demuth kleidet, vorkommen, dass solche Demuth mit Gepränge zu Tage tritt und des Herzens Hochmuth zwischenhindurchscheint. Solche Demuth ist widerlich, wie alles Aeusserliche, womit der Wesensbestand des Inneren nicht harmonirt. Aber eine andere Gefahr liegt nicht minder nahe und widerstreitet ebenso dem correcten Verhältniss zwischen Muth und Demuth. Sie ist die Folge des oben erwähnten Rückschlags in der Stimmung des Christen nach dem Hochgefühle des erstmaligen Sieges. Nun da man sichs nicht verhehlen kann, wie viel noch an dem definitiven Siege, an der schlüsslichen Vollendung fehlt, tritt die Verzagtheit an die Stelle der heilsamen Demuth: bist du wirklich ein Kind Gottes, hast du in der That die Bekehrung erfahren und den Sieg davongetragen, da du doch in dem täglichen Streite so oft übervortheilt wirst und in der Heiligung so gar nicht vorwärts kommst? Wenn nun dazu noch schwere Niederlagen, ausgesprochene Sündenfälle kommen, so geschieht es leicht, dass die Verzagtheit zur Verzweiflung anwächst — das Gegentheil der Verbindung von Muth und Demuth. Ebendarum aber will nun als die dem erstmaligen Werden des Christen entsprechende Lebensäusserung bei seiner Selbsterhaltung diese angesehen werden, dass mit dem Bewusstsein der eignen Schwäche sich das Bewusstsein der Kraft Dessen verbindet, der in dem Schwachen mächtig ist — dieser Muth, welcher

recht eigentlich auf die christliche Demuth sich gründet. Sucht man nach historischen Beispielen, so wird man dieses Beides wohl bei Paulus und bei Luther am Meisten und am Sichtlichsten vereinigt finden. Ists doch auch für den natürlichen Menschen in gewissem Masse möglich, dass die Selbsterkenntniss von der Schranke der eignen Individualität sich verbindet mit dem Bewusstsein der empfangenen Gabe. Wir haben keine Ursache, gering zu denken von Dem was Gottes ist, von den Gaben, die er uns verliehen hat, wie sehr wir auch dabei des Wortes eingedenk sein mögen: *μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως* (Rom. 12, 3). Und wie sollte denn der Christ um deswillen, weil er täglich seine eigne Schwäche erfährt, gegering denken von der Gotteskraft, die sich bei der Wiedergeburt in ihn eingesenkt und ihm die Bekehrung ermöglicht hat? Hat er sie doch erfahren als eine solche, die der Sünde sich mächtig erwies, und erfahren als eine solche, die ihrer selbst Fortwirkung verbürgte. Darum gilt hier die Zuversicht: *πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με* (Phil. 4, 13), und die Mahnung *ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* (Eph. 6, 10). Durch die Eigenthümlichkeit der historischen Antithese gegen pelagianische Irrthümer ist es in unsrer Kirche, in der praktischen Unterweisung zumal, hergebracht, insbesondere die Schwachheit und die Ohnmacht des Menschen zu betonen, wornach nicht er sich selbst, sondern Gott allein ihm helfen könne. Das ist recht und dabei soll es bleiben trotz der Weisheit jener unversuchten Geister, die uns einreden wollen, das seien doch nur individuelle Erfahrungen Luthers, die auf Allgemeingiltigkeit keinen Anspruch machen dürften. Ich meine, die Seelenangst Luthers, das Gefühl der Schuld und Ohnmacht, der Aufschrei um Gnade und Nichts als Gnade hat damals nachgezittert in den Herzen aller Derer, die aufrichtig der evangelischen Lehre sich zuwandten: diese Erfahrung wollen wir auch jetzt als universelle ansprechen und von ihr die Aufrichtigkeit evangelischen Bekenntnisses abhängig machen. Aber unter solchem Vorbehalt wollen wir nun auch die andere Seite, die über der ersten wohl mitunter zu kurz kommt,

um so bestimmter hervorheben: „ich vermag Alles durch den der mich mächtig macht.“ Schon für den natürlichen Menschen trifft es nicht ohne Weiteres zu, dass er nicht fähig sei, gewisse Unarten, Verfehlungen und Sünden als actuelle abzulegen: es giebt eine natürliche Willensstärke, die ihrer mächtig werden kann, so wenig sie den Grund zu ändern vermag, woraus sie hervorgehen. Vollends aber bei dem geistlichen Menschen wäre es doch nicht mehr und nicht weniger als eine Verläugnung principieller evangelischer Wahrheiten, wollten wir davon uns Etwas abdingen lassen, dass der geistliche Mensch die Kraft habe, den errungenen Sieg zu behaupten. Derselbe Johannes, der das Eingeständniss der Sünde, nicht bloss der vergangenen sondern auch der gegenwärtigen, als Signatur der uns innewohnenden Wahrheit hinstellt (I, 1, 8 u. 10), hat den Jünglingen geschrieben, dass sie stark seien und das Wort Gottes in ihnen bleibe und sie besiegt haben den Bösewicht (2, 14). „Ihr seid aus Gott und habt sie (die Widerchriste) überwunden, denn der in euch ist grösser als der in der Welt ist“ (1 Joh. 4, 4). „Wer aus Gott geboren thut Sünde nicht, denn sein Same bleibt in ihm und kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist“ (1 Joh. 3, 9). „Wer aus Gott geboren ist der bewahrt sich selbst und der Arge hängt sich nicht an ihn“ (1 Joh. 5, 18). „Alles was aus Gott geboren ist überwindet die Welt, und das ist der Sieg, der die Welt besiegt hat, unser Glaube“ (1 Joh. 5, 4). Wenn Einer sich müde gerungen und doch keinen oder einen zweifelhaften Sieg davon getragen hat, so sagt er wohl: es geht nicht, ich kämpfe umsonst, der Feind ist mir zu mächtig. Aber es muss gehen, so gewiss Der an welchen wir glauben und der durch den Glauben in uns ist die Welt überwunden hat. Hier hat der Glaube seine Stelle, der an das Unsichtbare sich hält als wäre es sichtbar und an das Zukünftige als wäre es gegenwärtig, ja an den Gott, der auch von den Todten erwecken kann (Hebr. 11, 19), wenn wir etwa in Todsünden gefallen sind. Ist es Sache des Glaubens, dass Gott uns die Sünde vergeben und uns zu seinen Kindern gemacht hat, so ist es auch Sache des Glaubens, dass Gott uns vollenden und durch den Kampf, durch alle Niederlagen zum

Siege hindurchreissen werde. Man muss sich hindurchglauben gleichwie durch alle Dunkelheiten der Erkenntniss und der Lebensführung so durch die Nöthe und Wechselfälle des Kampfes: auch darin zeigt sich die ethische Kraftwirkung, die von dem Glauben ausgeht. Aber allerdings, Gott wird uns den Sieg nicht schenken ohne dass wir dabei sind. Unsre Zuversicht des Sieges ist die dass wir siegen werden. Das ist die christliche Tapferkeit, die aus dem Glauben stammt und die schlüsslich doch den Sieg davon trägt; die nach keiner Niederlage am Boden liegen bleibt, sondern sich aufrafft und weiter kämpft auf Hoffnung wider Hoffnung; in vieler Geduld, in Drangsalen, in Nöthen, in Aengsten (2 Cor. 6, 4), zweifelnd und doch nicht verzweifelnd, verfolgt und doch nicht ganz verlassen, niedergeworfen aber nicht verloren (2 Cor. 4, 8 u. 9), als Sterbende und siehe wir leben (2 Cor. 6, 9). Wir folgen dem Herrn nach, der umnachtet von Todesangst und umringt von den Mächten der Finsterniss den entscheidenden Sieg davon trug gerade als es schien er sei unterlegen.

15. Ist nun dieses die Grundstimmung des Christen, womit er das in ihm angefangene Wesen behauptet und erhält, wenn er es erhält, so liegt darin zugleich die thatsächliche Nothwendigkeit, behufs solcher Selbsterhaltung diejenigen Mittel und Wege zu gebrauchen, durch welche fort und fort nach Christi Willen und Verheissung die geistlichen Kräfte uns mitgetheilt werden. Die früher betonte Regel, dass durch nichts Anderes die Herrschaft des Christen behauptet werde als wodurch sie erstmalig errungen ward, involvirt wesentlich auch dieses, dass der Christ hierbei auf die Gnadenmittel gewiesen ist, an welche der Erlöser seine geistliche Influenz geknüpft hat. Zwar gestattet die Taufe, mit welcher soweit der Pädobaptismus innerhalb der Kirche gehandhabt wird jene Influenz für den Christen begonnen hat, ihrer Natur nach keine Wiederholung; aber gerade darin liegt für die christliche Kampfesführung das Bedeutende, nicht hoch genug zu Veranschlagende, von Luther so trefflich Gewürdigte, dass die Taufe ein perfectisches, einfürallemal geschehenes und nun in seinen Folgen andauerndes Factum ist,

die feste Burg und Basis, wohin der Christ sich zurückzieht, wenn er im Kampfe zurückgedrängt und vom rechten Wege abgekommen ist. Wir setzen dabei voraus, was in dem System der chr. Wahrheit über das Sacrament der Taufe gelehrt worden ist. Mag es sein, dass der Mensch gemäss seiner Selbstmächtigkeit im Stande ist, die Taufgnade in sich bis auf den letzten Rest zu vernichten, wie das wohl bei Denen der Fall sein wird, die in Verstockung und Sünde wider den h. Geist gerathen, so bleibt dabei allewege die Thatsache bestehen, dass der dreieinige Gott mit dem Getauften in Beziehung und Gemeinschaft getreten ist, um ihn theilhaftig zu machen der in der Offenbarung des Dreieinigen gesetzten Gnadenfülle; dass mithin, so oft ein Christ nach begangener Sünde seinen Gnadenstand erschüttert fühlt und aufrichtige Reue darüber empfindet, er die göttlich verbürgte Freiheit und Befugniss hat zu dem Born der Gnade in der h. Taufe zurückzukehren und daraus den gewissen Trost der Sündenvergebung zu schöpfen. Wir leben als Christen alle von der empfangenen und zuvorkommenden Gnade, und da nun diese Gnade sich zunächst in der h. Taufe uns erschlossen hat, so ist es die Taufgnade, in welcher und von welcher wir leben; wobei wir freilich, um der vollen evangelischen Consequenz sicher zu sein, Dessen eingedenk sein müssen, dass diese Gnade bedingungslos, wirklich und ernstlich, ohne Bevorzugung des Einen vor dem Andern sich dem Getauften erschlossen hat. Wandeln als ein getaufter Christ heisst daher thatsächlich nichts Anderes als wandeln in Christo, den wir in der Taufe angezogen (Gal. 3, 27); ein Leben führen, welches kraft der Todesgemeinschaft mit Christo seinem innersten Grunde nach abgelöst ist von der Lebensgemeinschaft der sündlichen Welt (Rom. 6, 1 ff.); in wachsender Ausgestaltung des Samens der Wiedergeburt, durch welchen das neue geistliche Ich begründet ward (vgl. Tit. 3, 5 u. 6). „Darum hat ein jeglicher Christ sein Leben lang genug zu lernen und zu üben an der Taufe; denn er hat immerdar zu schaffen, dass er festiglich glaube was sie zusagt und bringet, Ueberwindung des Teufels und Todes, Vergebung der Sünde, Gottes Gnade, den ganzen Christum und heiligen Geist mit seinen Gaben.

Summa, es ist so überschwänglich, dass wenn's die blöde Natur könnte bedenken, sollte sie wohl zweifeln, ob es könnte wahr sein. Denn rechne du: wenn etwo ein Arzt wäre, der die Kunst könnte, dass die Leute nicht stürben oder ob sie gleich stürben doch bald wieder lebend würden und darnach ewig lebeten, wie würde die Welt mit Geld zuschneien und regnen, dass für den Reichen Niemand könnte zukommen. Nu wird hier in der Taufe Jedermann umsonst für die Thür gebracht ein solcher Schatz und Erznei, die den Tod verschlinget und alle Menschen beim Leben erhält. Also muss man die Taufe ansehen und uns nütze machen, dass wir uns Dess stärken und trösten, wenn uns unsre Sünd und Gewissen beschweret und sagen: ich bin dennoch getauft, so ist mir zugesagt, ich solle selig sein und das ewige Leben haben beide an Seel und Leib" (gr. Katech.). Darin war nun auch das Recht des Widerspruches begründet, den unsre Alten dem beliebten Satze des Hieronymus entgegenstellten: *poenitentiam secundam esse tabulam, qua nobis ex huius mundi pelago natandum et traiiciendum est fracta iam navi, in quam transscendimus atque traiicimus delati in christianitatem* (vgl. gr. Kat., *de bapt.* §. 81). Denn wie hoch immer die Reformatoren die Busse und die Absolution stellten, so dass Melanchthon mit Recht kein Bedenken trug, unter gewissen Voraussetzungen von einem *sacramentum poenitentiae* zu reden, so konnte man doch bei dem richtigen Verständniss der Taufe unmöglich die Busse neben jene stellen. „Damit, sagt Luther an derselben Stelle, ist nu der Brauch der Taufe weggenommen, dass sie uns nicht mehr nützen kann. Darum ists nicht recht geredt oder je nicht recht verstanden; denn das Schiff zerbricht nicht, weil es (wie gesagt) Gottes Ordnung und nicht unser Ding ist, aber das geschieht wohl, dass wir gleiten und herausfallen. Fället aber Jemand heraus, der sehe zu, dass er wieder herzuschwimme und sich daran halte, bis er wieder hineinkomme und darin gehe wie vorhin angefangen." Wir dürfen hinzusetzen, dass auch die Kraft der Busse, womit wir uns aufs Neue der Taufgnade zuwenden, an ihrem Theile aus dem Borne der Selbstmittheilung des Erlösers stammt, der sich uns in der Taufe erschlossen hat.

16. Aber ebendaraus ergiebt sich nun weiter, in welchem Masse der Christ zum Behufe seiner Selbsterhaltung das Gnadenmittel des göttlichen Wortes zu gebrauchen veranlasst ist. Und zwar dieses Gnadenmittel in dem vollen Umfange seines Begriffes und in seiner centralen Bedeutung, wie diese in dem System der christlichen Wahrheit erörtert worden sind. Die Taufe ist ja vonvornherein so gemeint, dass sie die Unterweisung durch das Wort behufs ihrer eignen Realität und Wirksamkeit fordert; wenn die Kirche nicht bei jeder Taufe diese Unterweisung in Aussicht nähme, so würde sie das Sacrament gar nicht stiftungsgemäss verwalten. So kann also von einer Belebung der Taufgnade, von einem *ἀναζωπυρεῖν* dieses göttlichen Charisma, von einer Rückkehr zu dem damit ein für allemal gelegten Fundamente des Christenlebens gar keine Rede sein ausser durch Unterstellung unter den geistlichen Einfluss des göttlichen Wortes, durch stetiges Insichfassen der daraus strömenden Lebenskräfte, durch eine hiermit sich vollziehende Ernährung, welche dem aus der Wiedergeburt stammenden neuen Menschen zu Theil wird. Sieht man aber auf die Geschichte der Christenheit, und nicht bloss der vorreformatorischen, sondern auch der späteren evangelischen zurück, so wird man sich sagen müssen, wie die hier vorliegenden ethischen Thatsachen dem Verständniss erst zugänglich werden, wenn man das göttliche Wort in der ganzen Breite seines Umfanges gelten lässt, auf welche wir anderwärts schon Gewicht legten. Wir wollen das Verdienst Luthers, dem christlichen Volke die Bibel, das urkundliche Wort, in einer Weise nahegebracht zu haben, wie nie zuvor, selbstverständlich nicht irgendwie schmälern — Luther hat auch in diesem Betracht nicht seinesgleichen — aber so verhält es sich nicht und so hat es auch Luther nicht gemeint, dass soweit nicht die Bibel unmittelbar in den Händen des christlichen Volkes gewesen der Quell des göttlichen Geistes sich ihm verschlossen habe. Durch die ganze Christenheit hindurch, wo immer sie ihres Glaubens an den Erlöser wärs auch in grosser Schwachheit und unter viel Irrthum lebt, ergiessen sich Flüsse und Bächlein des göttlichen Geistes, vermittelt durch das lebendige Zeugniss in Wort und

Schrift. Und sehen wir unsre evangelischen Christenhäuser an, so können wir doch nicht läugnen, dass die abgeleiteten Quellen, die Gesang- und Gebetbücher, dem Bedürfniss der Erbauung nicht minder dienen, wie das urkundliche Gotteszeugniss der h. Schrift. Was unsre gläubigen Christen in der Regel zunächst nach jenen Quellen greifen lässt, das ist das mehr oder weniger unbewusste Gefühl, wie durch solche mittelbaren Zeugnisse die Heilswahrheit ihnen näher gerückt erscheint, abgelöst von den andersartigen Verhältnissen ihrer historischen Genesis, so zu sagen accommodirt der gegenwärtigen Lage und Stimmung. Gewiss liegt darin zugleich eine Unvollkommenheit dieses Christenstandes: je weiter ein Christ fortschreitet an christlicher Erfahrung und Erkenntniss, um desto mehr drängt es ihn, zu den ursprünglichen und lauteren Quellen zurückzukehren, und er gewinnt allmählich selbst die Fertigkeit zu thun was dort durch die mittelbaren Quellen geschieht, das unter andersartigen Verhältnissen Geoffenbarte überzutragen und umzusetzen für den jeweiligen Bedarf des eignen Christenlebens. Zudem hat es doch einen sonderlichen Reiz, inmitten des Unterschiedes der Zeiten, der Verhältnisse, der Offenbarungsstadien die Gleichartigkeit des Menschenwesens und Menschenherzens mit seinen so oder anders wiederkehrenden Schwächen, Sünden und Bedürfnissen, aber auch die Einheit und Gleichartigkeit der Heilsgedanken und Heilskräfte, der Führungen und Erweisungen Gottes wahrzunehmen und damit des grossen und weitreichenden Zusammenhanges innezuwerden, welcher zwischen der Gottesgemeinde aller Generationen besteht. Es wird dann allmählich von selbst die Uebung sich herausbilden, im Lichte der sich vollendenden Heilsentwickelung die Anfänge und Vorstufen derselben zu verstehen und zu deuten, was entweder unwillkürlich und unbewusst geschehen kann, wie zumeist bei dem Bibelverständniss der Laien, oder aber, wie bei genauerer sachlicher und historischer Einsicht, mit klarem Bewusstsein des Unterschiedes zwischen Weissagung und Erfüllung, zwischen den Vorstufen der Heilsoffenbarung nebst Heilserkenntniss und deren Vollendung. Nichts kann ja verkehrter und für den christlichen Glauben verhängnissvoller sein als den umgekehrten Weg zu

gehen und den Vollgehalt der neutestamentlichen Gottesoffenbarung und des dadurch bedingten Heilsverständnisses zu entleeren und zu verkürzen bis auf das Mass der ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα (Gal. 4, 9) und sich Dessen etwa noch als eines Fortschrittes in der Erkenntniss zu rühmen. Es wird daher Beides an seinem Orte und je nach dem Stande der geistlich-sittlichen Entwickelung des Christen wohlgethan und heilsam sein, einmal die zusammenhängende, auf das Ganze in allen seinen Theilen gerichtete Schriftlectüre, mit der Intention, sich in die allmähliche geschichtliche Ausgestaltung des geistlichen Kosmos zu versenken, dadurch gewissermassen mit in diesen Kosmos hineinzuwachsen und seiner persönlichen Gliedschaft an jenem göttlich-menschlichen Organismus bewusst zu werden, und dann die Herübernahme und Einprägung einzelner Schriftworte, „Sprüche", in denen gewisse Seiten, Entwickelungsreihen, Werdeprocesse und darum auch Wahrheiten so zu sagen sich krystallisiren, in abschliessender lehrhafter Form sich darstellen, wobei es gar keine Verfehlung, sondern vielmehr richtige Anwendung des Schriftwortes ist, wenn der Christ seine individuellen Heilserfahrungen und Erkenntnisse in solche ihm geläufige Sprüche hineinlegt und in ihnen wiederfindet. Denn wir leben in dem Hause Gottes nicht als Knechte, sondern als freie Kinder, stehen darum auch der Schrift mit Nichten in Buchstabendienst gegenüber, so dass wir nichts Weiteres zu thun hätten als pünktlich nachzusagen was uns darin vorgesagt wird. Wir gebrauchen das Wort Gottes im eigentlichsten Sinne als Speise, die wir immerhin würzen mögen mit den von uns oder Andern daran gemachten Erfahrungen des Glaubens; wir saugen die geistlichen Kräfte, die nährende Substanz des Wortes in uns ein und sind dabei Dessen eingedenk, wie diese Kräfte so zu sagen sich bereichert haben durch die Frucht, welche sie in gläubigen Herzen getrieben. Wir wissen auch, dass einzelne jener Schriftworte wie Marksteine dastehen im Leben der Kirche, der Gläubigen, unser selbst: Zeugnisse und Denkmäler geschichtlicher Entwickelungen, auf welche hinblickend wir die dankbare und belebende Erinnerung an gewisse Stadien, Kämpfe, Gefahren und Bewahrungen unseres christ-

lichen Lebens oder unsrer geistlichen Erkenntniss erneuern. Und dabei wollen wir schlüsslich festhalten, dass gleichwie die h. Schrift das urkundliche Denkmal der Heilsoffenbarung Gottes schlechthin ist, diese Offenbarung als ein in sich geschlossenes Ganze zum Ausdruck bringend, sie auch zunächst der Menschheit Gottes, der Kirche Jesu Christi als Ganzem, vermeint und übergeben ist, wornach es denn nicht Wunder nehmen kann, dass der einzelne Christ je nach seiner Individualität auch von Einzelnen unter den urkundlichen Zeugen sich sonderlich angezogen fühlt und aus ihren Zeugnissen vorzugsweise die Nahrung seines inwendigen Menschen entnimmt.

17. Den Gebrauch des h. Abendmahles den bisher genannten Mitteln der Selbsterhaltung des Christenlebens beizufügen, könnte man mit einigem Rechte um deswillen Bedenken tragen, weil wir es hier noch lediglich mit dem Werden des Menschen Gottes an sich, nicht in seiner Beziehung auf die geistliche Welt, die Gemeinde Gottes zu thun haben, das Altarsacrament aber zweifellos der christlichen Gemeinde als solcher, dem Einzelnen als Gliede dieser Gemeinde bestimmt ist. Indessen ist ja die Selbstbeziehung des christlich-sittlichen Werdens vonvornherein nicht so gemeint worden, als könnte der Einzelne dieses sein Selbstwerden vollziehen ausserhalb der geistlichen Gemeinschaft, aus der er hervorwächst und welcher er gliedlich angehört: nur zum Ausdruck bringen können wir die doppelte Beziehung, in welcher der Christ von Anfang an zur geistlichen und zur natürlichen Welt steht, nicht sofort, und auch die Schrifturkunde des göttlichen Wortes ist, wie wir so eben bemerkten, zunächst der Gemeinde bestimmt. Also was hierbei die Bethätigung des Einzelnen als Gliedes der Gemeinde und ihr gegenüber betrifft wird später zur Sprache kommen müssen: hier gedenken wir Dessen, dass doch die geistliche Speise, welche dem Christen im Sacramente geboten wird, in ganz besonderem Masse der Lebensfülle Christi, des verklärten Gottmenschen entstammt und dazu dient, in der Gemeinschaft des gottmenschlichen Erlösers zu erhalten — eines der wesentlichsten Mittel solcher Selbsterhaltung würde uns sonst fehlen. Wir leben als Christen ja allewege in der Gemein-

schaft unsers gestorbenen und auferstandenen Erlösers und was wir an substantiell geistlichem Wesen in uns tragen oder aufnehmen kommt von ihm; aber wie es ein sonderlicher, unvergleichlicher Moment in dem Leben seiner Jünger war, als er sie, die ja schon vorher Reben an ihm dem Weinstocke waren, im Angesichte seines Todes um sich versammelte, um im Brot und Wein ihnen seinen zu brechenden Leib, sein zu verströmendes Blut zu reichen, so sind es auch sonderliche Momente in dem Christenleben überhaupt, wo wir seiner als des für uns dahingegebenen Lammes Gottes gedenkend und seinen Tod verkündigend mit den hiefür gesegneten Elementen seinen Leib und Blut empfangen zur Stärkung und Erhaltung unsers aus ihm stammenden geistlichen Lebens. Wir machen keine mechanischen Scheidungen, weder zwischen den Zeiten, wo wir das Sacrament empfangen und wo wirs nicht empfangen, noch zwischen der Gabe, deren wir darin theilhaftig werden, und der Nahrung, mit welcher wir sonst unsern inwendigen Menschen speisen; aber darum unterschätzen und verachten wir nicht jene unvergleichlichen Höhepunkte in dem Gemeinschaftsleben des Christen mit seinem Herrn, sowenig wir die Bedeutung und die Gnaden des Sonntags um deswillen verachten, weil wir der judaistischen Scheidung zwischen ihm und den Werktagen wehren. Wie das Leben des Christen ein Leben von Sonntag zu Sonntag ist, an welchem er immer wieder auftaucht aus dem Getriebe des irdischen Tagewerks und in sonderlicher Weise sich zu reinigen sucht von dem Staub und Schmutz des täglichen Wandels, wo er den geistlichen Fonds erneuert, der ihm vorhalten soll in den Tagen, deren ruheloses, mühseliges Treiben ihm die stille Sammlung verkürzt und verkümmert: so auch soll das Christenleben eine Wanderung von Abendmahlsgenuss zu Abendmahlsgenuss sein, von den Höhen der Verklärung, wo wir Hütten dauernden Beisammenseins mit ihm bauen möchten, hinunter in die Tiefen, wo wir in der Arbeit des Lebens und des Leidens unser Kreuz ihm nachtragen, und doch zugleich im Hinblick auf neue Taborstätten und Erquickungsstunden, die er uns schon hienieden bereitet hat. „Er deckt vor uns den Tisch gegenüber unsern Drängern, salbt unser Haupt mit Oel

und schenkt uns voll ein.“ Wenn auch das Bild von der Vereinigung der Braut mit dem Bräutigam in der Schrift zunächst von der Gemeinde in ihrem Verhältniss zu Christo gesagt ist, so liegt doch — neueren Einsprüchen gegenüber sei es betont — nicht das leiseste sachliche Hinderniss vor, Gleiches von der Gemeinschaft des einzelnen Gläubigen mit Jesu, „von der Vermählung der Seele mit ihrem himmlischen Bräutigam“, auszusagen. Denn man müsste erst einen römischen Kirchenbegriff zu Grunde legen statt des evangelischen, um von dem einzelnen Gliede der Gemeinde zu läugnen was von der Gemeinde bejaht sein will: der Mensch Gottes ist was die Gemeinde Gottes als deren Mikrokosmos. Aber daraus ergiebt sich nun auch von selbst, was ja ohnedies dem dogmatischen Begriff dieses Sacramentes entspricht, dass von einem andern Abendmahlsgenuss, welcher die Selbsterhaltung des christlich-sittlichen Lebens befördern könnte, als von einem solchen im Glauben, nicht die Rede sein darf. Nicht um den verlorenen Glauben wiederzugewinnen, haben wir das Sacrament zu feiern, sondern um unser Leben in der gläubigen Gemeinschaft mit Christo zu erfrischen, zu fördern, zu vollenden. Und dies steht nicht entgegen der von unsern Reformatoren so energisch betonten schriftgemässen Thatsache, dass der Genuss des Abendmahls zur Vergebung der Sünden gereichen solle. Denn wir leben täglich von der Gnade; das Erlösungswerk ist in erster Linie ein Gnadenwerk; das Sacrament schöpft daraus wie alle Gnadenmittel. Darum ist es ja freilich recht eigentlich dazu da, unsern schwachen Glauben zu stärken, den mattglimmenden Docht zu beleben, die auf dem Wege der Heiligung strauchelnden Kniee zu erquicken. Es giebt gar kein Mass der nach Christo verlangenden Schwachheit, welchem nicht das Sacrament vermeint wäre. Aber Dem steht nicht entgegen, dass Jesus dies Mahl für seine Jünger eingesetzt hat und für Niemand anders; dass es eine Speise zum ewigen Leben ist, die das Dasein des neuen Menschen welcher dadurch genährt werden soll voraussetzt. Wer durch den Fall aufgehört hat, ein Jünger Jesu zu sein, der ist zu diesem Mahle nicht berufen; und nicht dazu ist dieses Mahl bestimmt, dass man durch den

Genuss desselben es wieder werde. Ist Einer von der Sünde übervortheilt worden und dadurch auf seinem Wege zu Falle gekommen, hebt sich aber im Schmerz über seine Sünde empor, um die Hand wieder zu ergreifen die er losgelassen und den Kampf mit dem alten Feinde wieder aufzunehmen, der ist nicht unwürdig und Jesus wird ihn nicht hinausstossen. Wo aber dieser Schmerz, dieser Drang, diese Wiedererhebung nicht vorhanden ist, da wird auch das h. Mahl nicht zur Selbsterhaltung des geistlichen Lebens dienen können. Die Fragen, welche hier bei der Seelenführung entstehen können, sind nicht immer leicht zu beantworten, zumal wenn man über seinen eignen Seelenzustand entscheiden soll. Denn häufig wird mit der Unterbrechung und Sistirung der geistlichen Herrschaft auch eine Trübung des christlichen Bewusstseins sich vollzogen haben, wobei das Urtheil über den Bestand des innern Lebens schwankt und bald falsche Selbstberuhigung bald Verzagtheit die Oberhand gewinnt. Darum ist es jedenfalls sicherer, in solchem Falle den Rath eines erfahrenen Seelsorgers in Anspruch zu nehmen. Leicht freilich ist es auch für diesen nicht, die Entscheidung zu geben; denn das Menschenherz hat verborgene Tiefen, und so gross ist die Verstrickung des Menschen in die Lüge, dass selbst dem aufrichtigen Bussbekenntniss sich Unwahrheit beimischt. Auch des evangelischen Standpunktes der Beichte wollen wir dabei eingedenk sein. Dass es keine absolute Nothwendigkeit der Beichte als kirchlichen Instituts, sei es der Privatbeichte sei es der öffentlichen, giebt, so heilsam diese Einrichtungen auch sind, versteht sich für den evangelischen Christen von selbst: wir haben uns auch hier vor gesetzlicher Auffassung zu hüten. Der evangelische Christ kann den Beichtiger nicht ansehen wie der katholische den seinigen, als richterliche Instanz, der er mit Beiseitesetzung des eignen Urtheils jedenfalls zu glauben oder sich zu fügen hätte; und der Beichtiger, wenn er anders mit evangelischer Freiheit seines Amtes wartet, wird Solches von seinem Beichtkind nicht verlangen. Für den evangelischen Christen kommt doch zuletzt Alles auf Selbstentscheidung an; wer sich dieselbe ersparen will und nach fremden Garantien verlangt, der

gehe in die katholische Kirche. Wenn das Sacrament recht eigentlich den angefochtenen, bekümmerten, in Gefahr des Falles stehenden Christen bestimmt ist, um dadurch ihren Glauben und Christenstand sich zu bewahren; wenn auch nach einer momentanen Niederlage im andauernden Christenkampfe, nach welcher der Christ in aufrichtigem Bussschmerz sich wieder aufrichtet und weiterkämpft, Nichts näher liegt als durch Beichte, Absolution und Abendmahlsgenuss zum weiteren Kampfe sich zu stärken: so muss doch bei schwereren Sündenfällen, bei welchen der Kampf aufgehört und der alte Mensch im Besitze der wiedergewonnenen Herrschaft geblieben ist, vor Allem die Basis wiederhergestellt werden, von der aus allein ein gesegneter Abendmahlsgenuss möglich ist, jene Erneuerung zur Busse, von welcher wir oben geredet haben. Es lässt sich keine allgemeine Regel geben, wie lange in solchem Falle Enthaltung vom Abendmahlsgenuss Statt finden soll; jedenfalls ist es besser, den Jammer der erneuerten Sündenherrschaft erst länger durchkosten, die Freude an dem Sündengenuss zuvor sich gründlich vergällen zu lassen, statt in oberflächlicher und leichtfertiger Busse vorschnell zur Gnadentafel hinzueilen. Seelsorgerliche Berathung und aufrichtige Selbstprüfung müssen hier die Entscheidung geben. Wie aber hierüber eine allgemeine, für alle Fälle giltige Regel sich nicht aufstellen lässt, so auch nicht hinsichtlich der Zeit des Sacramentsgenusses, wie oft derselbe im Christenleben Statt finden solle. Gewiss ist es kein Zeichen gesunden Christenlebens, sei es des individuellen sei es des gemeindlichen, wenn das Bedürfniss ein geringes und darum der Sacramentsgenuss ein seltener ist. Insbesondere dürfte es der Erhaltung und Förderung des christlich-sittlichen Lebens förderlich sein, wenn neben den regelmässig wiederkehrenden Zeiten des Abendmahlsgenusses ein durch das jeweilige Bedürfniss bedingter Sacramentsempfang mehr als bisher in Brauch käme. Im Uebrigen darf auch hier Nichts willkürlich gemacht werden, sondern die Natur des jeweiligen christlichen Lebens, das Mass seiner Entwickelung und Reife sind zunächst entscheidend. Nichts wäre thörichter und verhängnissvoller als etwa den häufigen Abendmahlsgenuss der ersten christlichen Gemeinden

ohne Weiteres in der heutigen Christenheit einführen zu wollen. Man kann weder das Leben des Einzelnen noch das der Gemeinschaft modeln nach Belieben. Wenn einmal die Lage der christlichen Gemeinden durch den gesteigerten Gegensatz der Welt wieder ähnlich sein wird der Lage, in welcher jene ersten Gemeinden sich befanden, dann wird es auch an der Zeit sein und dürfte von selbst kommen, dass der alte Brauch häufigeren Abendmahlsgenusses sich erneuert. Und so gewiss an die regelmässige Wiederkehr der Sacramentsfeier zu bestimmten Zeiten des Jahres, wie sie zumeist unter uns üblich ist, die Gefahr des Gewohnheitsmässigen und Unlebendigen sich anknüpfen kann, so darf man doch auf der andern Seite nicht verkennen, dass alles gesunde Leben ein geordnetes ist und dass solche Ordnung für die Erhaltung und Speisung des innern Menschen nicht minder zuträglich sein wird wie für die seines leiblichen Lebens. Diese regelmässig wiederkehrenden Abendmahlszeiten sind zugleich heilsame Anlässe zur Selbsterneuerung des Christenstandes, zur Selbstprüfung und Rechnungsablage vor sich und vor Gott, zumal in Zeiten wie den jetzigen, wo die fieberhafte Hast des Lebens und des täglichen Berufes auch dem aufrichtigen Christen die tägliche Selbsteinkehr vielfach verkümmert.

18. Die Voraussetzung bei dem Selbsterhaltungsprocess des christlich-sittlichen Lebens, also auch bei dem darauf abzielenden Brauch der Gnadenmittel, ist das Dasein des neuen Ich und der von ihm angetretenen Herrschaft, und deshalb würde es unrichtig sein, wollte man solch einen Christen behufs der Neusetzung seines Christenstandes und der hiefür täglich erforderlichen Heilskräfte bloss auf die Gnadenmittel und nicht zugleich auf das Gebet verweisen. Es ist nicht an Dem, dass die ausschliessliche Bedingtheit durch die Gnadenmittel, wie sie von dem Anfang des Christenlebens gilt, in derselben Weise auch in dem weiteren Fortgange dieses Lebens andauere. Denn nun ist der Christ zu Gott gekommen und hat den heiligen Geist empfangen: der ungehinderte, freie Zugang zu dem Borne der Gnade ist ihm damit erschlossen. Er darf wie ein Kind mit seinem Vater reden, er darf im Gebet die Hand ausstrecken nach den

Heilsgaben, auf deren stetigem Empfang die Fortdauer seines geistlichen Lebens beruht. Wir würden die Bedeutung des Gebetes unterschätzen, wir würden dem Umfang der Verheissungen, welche in der Schrift an das Gebet geknüpft sind, Etwas abbrechen, wollten wir nicht anerkennen, dass alle Gaben, deren der Christ zu seiner Vollendung bedarf, welches immer ihr sonstiger Charakter sei, dem gläubigen Gebete zugesagt und verliehen werden. „Was immer ihr bitten werdet in meinem Namen, das werde ich thun“ (Joh. 14, 13 u. 14); „bittet was ihr wollt und es wird euch widerfahren“ (Joh. 15, 7); „um was ihr den Vater bitten werdet, er wirds euch geben in meinem Namen“ (Joh. 16, 23); „wenn zwei unter euch übereinkommen werden hienieden über jegliche Sache die sie erbitten wollen, geschehen wirds ihnen von meinem Vater im Himmel“ (Mtth. 18, 19). Es wird ebensowenig noth sein, hier noch zu beweisen, dass diese universalen Zusagen keine Beschränkung erleiden, als es erforderlich ist zu wiederholen, dass hier Christen als Bittende gedacht werden, welche wissen, dass sie als Menschen Gottes vollendet werden sollen. Also Alles, wessen sie zu solcher Vollendung als Menschen Gottes bedürfen, die geistlichen Gaben voran, die natürlichen gemäss der Stellung, welche das natürliche Menschenwesen und die natürliche Welt zur Menschheit Gottes einnimmt, Alles soll Gegenstand des Gebetes sein und ist Gegenstand der Erhörung. Und wenn dies Gebet in Jesu Namen geschehen, die Erhörung in Jesu Namen eintreten soll, so ist damit nur in Erinnerung gebracht, was die selbstverständliche Voraussetzung des hier in Frage stehenden Christengebetes ist, die Begründung und Vermittelung des Gebetes sowie seiner Erfüllung durch das geoffenbarte Wesen des Erlösers, ohne welches es kein Heilsgut und keinen Christenstand gäbe. Woraus denn selbstverständlich nicht folgt, dass bei jedem Gebete diese Vermittelung durch Jesu Namen ausgesprochen werden müsse, so gewiss sie ausgesprochen werden kann. Aber es giebt sich daraus die Weise zu erkennen, wie im Gebete der Empfang der dem Christen behufs seiner Erhaltung und Vollendung erforderlichen Gaben Statt findet. Herausgezeugt aus dem verklärten Erlöser und

eingeleibet in ihn sind wir dadurch seines gottmenschlichen Lebens, seiner Herrlichkeit theilhaftig (vgl. Joh. 17, 22); darum ist unser gesammtes Christenleben als solches ein In-sich-fassen der Lebensmomente, der Lebenskräfte Christi, ein stetiges Genährtwerden aus dem Reichthum seiner Fülle, zunächst instinctiv, wie das Kind nach der Mutterbrust verlangt, dann aber und ebendeshalb auch gewusst und mit Bewusstsein gewollt. Das Gebet ist in seinem tiefsten Grunde, in seinem unmittelbaren Wesen dieses Innenleben der gläubigen Seele in Gott durch Christum, dieses Athmen in Gottes Nähe und Gemeinschaft, wodurch die Luft des geistlichen Kosmos in uns aufgenommen und unser innerer Mensch genährt wird. Man athmet nicht weil man soll, sondern weil man nicht anders kann; aber ebendarum will mans auch und soll mans auch. Und hier herrscht nicht physische Nothwendigkeit, sondern ethische Freiheit. Aber eben daraus erschliessen sich auch unserm Verständniss jene Forderungen Christi und der Apostel, allezeit und unaufhörlich zu beten (Luc. 18, 1; Eph. 6, 18; Col. 4, 2; 1 Thess. 5, 17), als womit eben dieses, worin das Wesen des Christenstandes besteht und wodurch seine Fortdauer bedingt ist, unter die Aufgaben und Obliegenheiten eingereiht wird, die der Christ willentlich zu erfüllen habe. Es ist die bewusste und spontane Festhaltung und Aufrechterhaltung jenes Innenlebens, welches inmitten aller Arbeit des irdischen Berufes, darum auch unabbrüchig derselben, ohne Wort, ohne Reflexion, andauert als bleibende Grundstimmung und Grundbethätigung des Christenlebens, die aber deswegen auch immer wieder in Wort und Seufzer hindurchbricht. Ebendarum aber, weil diese Gebetsgemeinschaft eine nicht physisch-nothwendige, sondern ethisch-freie, somit in täglicher Uebung und Neusetzung festzuhaltende ist, und weil der Christ zugleich in einer Welt lebt, deren widergöttliche Mächte ihn fort und fort aus jenem Gemeinschaftsverkehr mit Gott herunterziehen, bedarf es auch sonderlicher Gebetszeiten und Gebetsacte, wo und wodurch der Christ aus der niederen Sphäre seines natürlichen Lebens, in welcher er seines irdischen Berufes zu warten hat, sich erhebt, um die Völligkeit seines Gemeinschaftsverkehres mit Gott

und damit zugleich den instinctiven, ununterbrochenen Fortgang desselben zu erneuern. Es ist dem Christen Bedürfniss, Gotte gegenüber die Thatsache zum Ausdruck zu bringen, dass er sich selbst mit Allem was er ist und hat ihm verdankt, und bei den wiederholten oder bei sonderlichen Gottesgaben, seien es nun geistliche oder natürliche, auch wiederholt und sonderlich dafür zu danken. Denn die empfangene Gottesgabe wird nur dann zum dauernden Segen empfangen und festgehalten, wenn sie als solche gewürdigt und Gotte verdankt wird. Nicht minder ist es dem Christen Bedürfniss, angesichts der Hemmungen seines geistlichen Lebens, der Versuchungen, von denen es bedrängt, der Rückgänge und Verluste, von denen es betroffen wird, aber auch im Hinblick auf die Erfordernisse des irdischen Lebens, die ja keineswegs sich einfach ablösen lassen von der Erhaltung und Förderung des geistlichen Lebens, bittend seine Hand auszustrecken zu Dem, von welchem alle gute und vollkommene Gabe kommt, natürliche nicht minder wie geistliche, und aus seiner Fülle sich schenken zu lassen was er zur Fortsetzung und Vollendung seines Christenlebens braucht. So schliessen sich Dank und Bitte als die beiden nothwendigen Formen des Gebetes zusammen, die Bitte ausgehend von der Thatsache, dass Gott uns zu seinen Kindern angenommen und offnen Zugang zu ihm gewährt hat, damit wir ihn nun auch bitten sollen „wie die lieben Kinder ihren lieben Vater bitten,“ insofern also ausgehend vom Danke, und doch zugleich wieder ausmündend in Dank, angesichts der gewissen Zusage der Erhörung und auf Grund der dadurch bedingten Zuversicht, sowie im Rückblick auf die einzelnen dem Christen zu Theil gewordenen Erhörungen. Dieses Bedürfniss, Dank und Bitte in sonderlichen Gebetsacten vor Gott zu bringen, wird sich am Meisten in solchen Momenten geltend machen, wo der Christ einen Lebensabschnitt sei es vor sich sei es hinter sich hat und wo er entweder noch nicht oder nicht mehr verflochten ist in die Arbeit des irdischen Berufes, so dass daraus von selbst das Morgen- und Abendgebet als constante Uebungen und Neusetzungen des Gebetslebens für den Christen sich ergeben. Nur dass man auch daraus nicht me-

chanische Bräuche mache, wo das Gebet zum Geschäft wird, nach welchem man dann zu anderen, irdischen Geschäften übergeht, sondern dass diese Gebetsacte und Gebetszeiten bewusste und willentliche Erneuerungen desjenigen andauernden Gemeinschaftsverkehres mit Gott seien, wie er inmitten der Geschäfte des irdischen Lebens auch unbewusst fortdauern und zur Erfüllung seiner Aufgaben im Sinne christlicher Treue und Gewissenhaftigkeit uns verhelfen soll. Es wird daher auch während des Tageslaufes und der Tagesarbeit, ohne dass es dafür fester Regeln und Ordnungen bedürfte, das innere Gebetsleben des Christen hervortreten, in Gedanken, Gefühlen und Worten sich so oder anders äussern, oder bei besondern Anlässen zu längeren Gebetsergüssen sich gestalten. Aber so sehr wir dem Mechanismus auf diesem Gebiete wehren wollen, so sehr der Christ vor schläfriger, gewohnheitsmässiger Wiederholung seiner Gebete sich zu hüten hat, so wollen wir, gleichwie oben beim Brauch des Sacramentes so auch hier, uns gesagt sein lassen, dass alles gesunde Leben ein geordnetes, nicht ein willkürlich verlaufendes ist, und dass um deswillen feste Gebetszeiten und Gebetsordnungen heilsam sind. Dies um so mehr, je weniger der Christ Ursache hat sich auf seine Willigkeit zu verlassen, da er vielmehr gerade im Gebetsleben seiner Trägheit und Unlust sich immer wieder bewusst wird; so dass, wie dies in dem folgenden Abschnitt genauer auszuführen sein wird, er mittelst solcher von ihm selbst gewollter und gesetzter, mithin der Freiheit nicht widerstrebender Ordnungen seiner Unlust steuert. Denn es ist besser, sich zum Gebet zu zwingen — wie traurig es auch sein mag, sich zum Gebrauch dieses Vorrechtes der Kinder Gottes zwingen zu müssen, als es zu unterlassen, „weil man nicht dazu aufgelegt ist“. Durch den Gehorsam, durch die Uebung kehrt die Lust und Liebe zurück. Es liegt in der Natur der Sache, dass solches Gebet vor Allem Herzensgebet und Gebet des Einzelnen ist, der als dieser mit seinem Gott zu reden hat. Wir sind zu Gott gekommen ein Jeder in seiner Weise, mittelst sonderlicher Lebensführung, in eigenthümlicher Lage, aus individuellen Nöthen; wir haben unsre besonderen Anfechtungen, Ver-

suchungen, Bedrängnisse, aus denen heraus wir zu Gott schreien; wir haben für specielle Errettungen, Bewahrungen, Segnungen Gotte zu danken: wie sollte da ein gemeinsames öffentliches Gebet, wie sollten Gebetsformulare, die ihrer Natur nach für Viele bestimmt sind, unsern individuellen Bedürfnissen entsprechen? Und wenn sie auch entsprächen, so bleibt doch der Gebetsverkehr mit Gott ein so eminent persönlicher, dass es schlechthin nothwendig ist, auch das mit Andern uns Gemeinsame in individuell persönlicher Weise auszusprechen. Die sittliche Nothwendigkeit des gemeinsamen Gebetes wird später zur Sprache kommen, wo wir der Beziehungen zur geistlichen und natürlichen Welt zu gedenken haben. Mag das Gebet der Gemeinde in seiner Weise ebenso die Grundlage des individuellen Gebetes sein, wie überhaupt das gemeindliche Leben die Voraussetzung und Basis des individuellen, so bleibt doch das eigentliche Wesen des Gebetes sich darin immer gleich, dass es Ausdruck des persönlichen Verhältnisses ist, in welchem der Gläubige zu Gott steht, und wir reden hier von dem Werden des Menschen Gottes an sich. Es ist wahr, dass das Herzensgebet, das freie Gebet im Kämmerlein, leicht einen stationären Charakter annimmt und damit übergeht in den Brauch eines Gebetsformulars; aber unsre Herzensbedürfnisse sind doch in ihrer Art auch stationär, so dass es nicht Wunder nehmen kann, wenn dieselben Anliegen des Beters in ähnlicher Weise wiederkehren. Auch die tägliche Nahrung des Leibes kehrt in ähnlicher Weise wieder, und wir werden ihrer doch nicht müde — gerade wenn wir gesund sind. Nur Eins ist dabei allerdings zu beachten, wodurch die Hinzunahme fremder Gebete unter einen neuen Gesichtspunkt tritt. Der Christ kennt sich und seine individuellen geistlichen Bedürfnisse doch nur zum Teil: es ist Nichts schwerer als wirkliche Selbsterkenntniss. Da treten bei dem Herzensgebet gewisse Seiten unsres Lebensbestandes, gewisse Mängel, Versuchungen u. s. w., für die wir Abhilfe begehren, in den Vordergrund; für andere dagegen, die doch auch vorhanden sind, haben wir keinen Blick und kein Wort. Um deswillen ist es heilsam, wenn durch die Gebete anderer geübter Beter uns das Auge geöffnet, unser

enger Horizont erweitert wird; unser Herzensgebet wird dadurch befruchtet und wir lernen beten durch Anderer Gebete. Wir lernen zudem daraus, dass es oft nur eine Einbildung ist, wenn wir meinen ganz individuelle Klagen und Anliegen vor unsern Gott zu bringen, da doch dieselben Leiden und Anfechtungen über unsre Brüder in der Welt ergehen (vgl. 1 Petr. 5, 9). Und bei aller individuellen Verschiedenheit haben wir insgesammt nöthig, in der Wüste dieses Lebens, einerlei geistliche Speise zu essen und einerlei geistlichen Trank zu trinken — von dem mitfolgenden geistlichen Fels, welcher ist Christus (1 Cor. 10, 3, 4). Dabei aber ist die Erhörung ebenso Sache des Glaubens wie das Gebet selbst. Der Christ glaubt an den Gott, welcher Gebet erhört. Der seines eignen Sohnes nicht verschont hat, sondern für uns Alle ihn dahingegeben, wie wird er nicht auch mit ihm uns das Alles schenken (Röm. 8, 32)? Wir wissen, dass Denen die Gott lieben Alles behilflich ist zum Guten (Rom. 8, 28). Und die Allgemeinheit der Erhörungszusagen haben wir uns oben vergegenwärtigt. „Er bitte aber im Glauben, ohne zu zweifeln; denn wer zweifelt gleicht einer Meereswoge vom Winde bewegt und hin- und hergetrieben: nicht meine jener Mensch, dass er Etwas empfangen werde vom Herrn“ (Jac. 1, 6). Der Christ kann so beten, und er soll es, weil es im Grunde eines und dasselbe ist, an Gott in Christo zu glauben und an Gebetserhörung zu glauben. Denn dieser andere Glaube verhält sich zu jenem ersteren ähnlich wie nach unsrer früheren Untersuchung die Hoffnung zum Glauben. Wir wissen, dass Gott uns vollenden will und wird; dass er es thun will, wenn wir die Glaubenshände darnach ausstrecken; dass er es nicht thut, wenn wir nicht darnach verlangen. Durch unser Gebet bestimmen wir Gott, dass er es thut: dagegen soll man nicht mit dem Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes uns kommen und drein reden, denn es ist eben Gottes unveränderlicher Wille, dass er durch solches Gebet der Gläubigen sich bestimmen lasse. Noch weniger soll man uns mit neukantischem Dualismus verwehren, auch die Dinge des natürlichen Lebens und natürlichen Causalzusammenhanges unter unser Gebet zu befassen und hierin „auf den Willen Gottes

einzuwirken“. Dass der Christ dies nicht thue, „wie der natürliche Mensch“, dafür ist durch die Voraussetzung des Glaubens gesorgt. Denn alles natürliche Bedürfniss, alles natürliche Gut, auf welches die Bitte des Christen sich richtet und hinsichtlich dessen er mit seinem Gebete auf Gott einwirkt, bemisst sich nach der Beziehung auf das Werden des geistlichen Kosmos, der Menschheit Gottes und darin des einzelnen Gläubigen. Insoweit diese natürlichen Güter dazu erforderlich sind, bitten wir darum und wird Gott sie uns gewähren, sei es ohne sei es durch Wunder, durch Engelsdienst, welchem die sonderliche Wirkung der Naturgesetze, ohne Aufhebung derselben, in der Richtung auf den gläubigen Beter sich unterstellt. Wie ja Christus uns sonst nicht würde um das tägliche Brot haben bitten lehren, welches Gott uns auch nur so lange schenken wird, als wir dessen für die Zwecke unsers geistlichen Werdens bedürfen. Im Zusammenhange mit der Heiligung des Namens Gottes, dem Kommen seines Reichs, dem Geschehen seines Willens und unter Voraussetzung von dem Allen beten wir um die Gabe des täglichen Brotes und dürfen hier der Erhörung ebenso gewiss sein wie dort. Die Einwirkung, die wir durch solches Gebet auf Gott ausüben, schliesst die Unterordnung unter Gottes guten und gnädigen Willen nicht aus; und letztere nicht die erstere; denn diese geschieht eben gemäss Dem, dass und wie Gottes guter und gnädiger Wille sie will. Verhält es sich doch keineswegs so, dass wir beim gläubigen Gebet uns dem göttlichen Willen unterzuordnen und Verzicht auf unsre Wünsche zu leisten hätten bloss in natürlichen Dingen. Auch in geistlichen Dingen, wenn sichs etwa um eine Einzelgabe, deren wir zu bedürfen glauben, um eine Errettung aus Anfechtungen und Versuchungen, die unser inneres Leben bedrohen und doch nicht weichen wollen, u. drgl. handelt, wissen wir gar oft, ja in der Regel nicht was wir bitten sollen *καθὸ δεῖ* (Rom. 8, 26); und das *φρόνημα τοῦ πνεύματος*, welches für uns bei Gott eintritt mit unaussprechlichen Seufzern und welches unser Gebet in seiner uns selbst unbewussten Wahrheit vor Gott bringt, ist anders geartet als unser bewusstes Sinnen und Bitten (vgl. Rom. 8, 26, 27). Auch der hohe Apostel

hat dreimal den Herrn angerufen, dass der Satansengel und der Pfahl im Fleische von ihm wiche, und erhielt die Antwort: „du hast genug an meiner Gnade, denn Kraft vollendet sich in Schwachheit“ (2 Cor. 12, 8 u. 9). Aber darum macht er doch keine Theorie der Art, dass man beim Gebet, mindestens hinsichtlich der Objecte des natürlichen Lebens, nicht solle auf Gott einzuwirken versuchen, sondern als er dem Tode nahe davon errettet worden war und daraus die Hoffnung weiterer Errettung schöpfte (2 Cor. 1, 10), da schrieb er dieses ihres Theils der Hilfleistung und Mitwirkung des Gebetes zu, welches die Corinthischen Christen für ihn darbrachten (ib. v. 11).

19. Wenn nun in der bezeichneten Weise der gläubige Christ das Gebet als Mittel seiner Selbsterhaltung behufs des Empfangs aller hiefür erforderlichen göttlichen Gaben gebraucht und desfalls keineswegs nur an die „Gnadenmittel“ im engeren Sinne des Wortes gewiesen ist, so wird er doch weit entfernt sein von dem Wahne, um deswillen dieser Gnadenmittel nicht mehr zu bedürfen. Denn letztere sind es ja, auf deren Wirkung er das unmittelbare Verhältniss zurückzuführen hat, in welchem er zu Gott steht und zu ihm betet; gleichwie er nicht um deswillen auf die Mittlerschaft und dauernde Intercession Christi verzichtet, weil er dadurch wirklich zum Vater gekommen ist. Er weiss sich der Gnadenmittel umsomehr bedürftig, je öfter er inne wird, welchen Schwankungen sein Gebetsleben vermöge des durchaus subjectiven Charakters desselben unterliegt; wie es gerade dann am Schwächsten ist, wenn er der Einströmung neuer Gnadenkräfte am Meisten bedarf; wogegen ihm in den Gnadenmitteln eine geistliche Speise gereicht wird, die in immer gleicher Fülle und Reinheit sich darbietet. Darum wird das Korrecte und allwege Festzuhaltende vielmehr dieses sein, dass mit dem Gebrauch der Gnadenmittel das Gebet sich verbindet; dass man betend sich ihrer Einwirkung erschliesst und das Gebetsleben durch ihren Gebrauch in sich erneuert. Die tägliche Beschäftigung mit Gottes Wort wird erst dann eine recht fruchtbare sein, wenn es in betender Stimmung hingenommen und so als Speise des innern Menschen verwendet wird; und wiederum das Gebet wird be-

fruchtet und aus der individuellen Enge, in welche es sich leicht verliert, in die Weite der grossen Gottesgedanken hineingezogen, wenn es ein bestimmtes Gotteswort zu seinem Ausgangs- und Mittelpunkte nimmt. Gleichwie nun in solcher Weise das Gebet, insoweit es Mittel zum Empfang göttlicher, insbesondere geistlicher, Gaben ist, sich zusammenschliesst mit den sonderlich dafür bestimmten Gnadenmitteln, so verbindet sich mit ihm nach der andern subjectiven Seite diejenige innere Gefasstheit, welche in der Schrift als Wachsamkeit und Nüchternheit bezeichnet wird und deren es vor Allem auch zum Behufe der Selbsterhaltung bedarf. „Wachet und betet", sagt Christus zu seinen Jüngern (Matth. 26, 41), „damit ihr nicht in Versuchung kommet; der Geist zwar ist willig, aber das Fleisch ist schwach." Und Petrus, der es an sich erfahren, wie der Mangel an Wachsamkeit zum Falle führen kann, knüpft an die Mahnung zu vertrauensvollem Gebet (1 Petr. 5, 7) sofort die andere an: „seid nüchtern, wachet; euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe, suchend wen er verschlinge" (v. 8). Ist es hier der dem Argen zu leistende Widerstand (vgl. v. 9), der den Apostel zu dieser Mahnung veranlasst, so ist es anderwärts die Erinnerung an das bevorstehende Ende, von dem aus er zu der Forderung innerer Gefasstheit und Nüchternheit übergeht, so zwar dass solche innere Stimmung und Haltung dem Gebetsleben zugewendet sein (1 Pet. 4, 7), ihm zu Gute kommen soll. Paulus endlich verbindet in charakteristischer Weise die drei Stücke, deren Zusammengehörigkeit von uns so eben betont wurde, und zwar behufs des Christenkampfes: das Wort Gottes, welches ist das Schwert des Geistes, stetiges Gebet und Bitte im Geist, und eine darauf gerichtete Wachsamkeit (Eph. 6, 17, 18). Es ist leicht zu erkennen, dass der Zusammenschluss dieser Momente durch die Beschaffenheit des Christenstandes und der Christenversuchung bedingt ist, die wir früher kennen gelernt haben. Bedarf es auf der einen Seite im Kampfe mit dem stetig uns bedrohenden Feinde der geistlichen Kraft, die ihm gewachsen ist, und wird diese Kraft durch das Wort Gottes und durch Gebet erworben, gemehrt und zusammengehalten, so ist es auf der andern Seite nöthig, auf

der Hut zu sein, ein offenes Auge zu behalten für die Stellung der feindlichen Mächte, für die Richtung, in welcher sie voraussichtlich auf uns eindringen werden, für die Gelegenheiten und Künste, deren sie sich bei ihren Angriffen bedienen. Das innere Auge ist auf Gott hin gerichtet, um von ihm die Kraft des Widerstandes zu empfangen; das äussere auf den Feind, dem es zu widerstehen gilt. Und doch darf man die beiden Actionen nicht auseinanderreissen und als nebeneinander stehende ansehen; denn den Feind erkennt man um so klarer, je mehr das innere Auge die Klarheit Gottes zu schauen gewohnt ist; und umgekehrt, je weniger wir uns durch berauschende Hingabe an die Dinge und Güter dieser Welt die geistliche Nüchternheit und Wachsamkeit rauben lassen, desto mehr wird unser Gebetsleben seinen ungehinderten Fortgang nehmen. Wir haben in den früheren Auseinandersetzungen über die Art des Christenkampfes auch die Feinde kennen gelernt, vor denen der Christ sich zu hüten hat. Dieser Feinde sind zwar im Allgemeinen so viele, als es Anreizungen und Verlockungen zur Sünde giebt, und Niemand soll sich einbilden, vor gewissen Versuchungen vonvornherein und für alle Fälle sicher zu sein. Denn die Sünde ist ihrem Grunde nach Eine, und darum ist keine ihrem Wesen nach uns fremd. Aber allerdings ist ihre Ausgestaltung überall eine individuelle, und ihr entsprechend auch die jeweilige Versuchung. Ein jeder Christ hat seine sonderliche Geschichte, seine eigenartige Veranlagung, seine speciellen Schwachheiten und Versuchungen. Der entmächtigte, aber keineswegs getödtete Feind kehrt wieder und wartet nur auf passende Gelegenheit, um seine verlorene Herrschaft zurückzuerobern. Hier hat die Wachsamkeit und Nüchternheit ihre Stelle, auf demüthige Selbsterkenntniss begründet und zu rechter Selbsterkenntniss führend. Sie ist das Gegentheil jener Sicherheit, vor welcher der Apostel warnt, wenn er sagt: „wer sich dünkt zu stehen sehe zu, dass er nicht falle“ (1 Cor. 10, 12); das Gegentheil jenes Schlafes, da man bei ungefährdetem Besitze meint die Waffen aus der Hand legen und der Ruhe pflegen zu können; jener Berauschtheit, wo man durch Hingabe an Genüsse, immerhin erlaubte, sich die geistlichen Sinne umnebeln

und die Klarheit derselben trüben lässt. Es giebt verschiedene Arten des Schlafes und der Berauschtheit. „Lasset uns," sagt der Apostel zu den Thessalonichern (I, 5, 6 ff.), „nicht schlafen, wie auch die Uebrigen, sondern wachsam und nüchtern sein; denn die Schlafenden schlafen des Nachts und die Trunkenen sind des Nachts trunken; wir aber, für die es Tag ist, wollen nüchtern sein, angethan mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und mit Heilshoffnung als Helm." Da erscheinen als Schlafende die ausserhalb des Heilsbereiches Stehenden, sie, an welche darum der Ruf ergeht: „erwache der du schläfst," parallel dem andern: „stehe auf von den Todten" (Eph. 5, 14). Denn ein Schlaf ists Solcher, welche todt sind in ihren Sünden, ein Schlaf, der in ewigen Tod sie versinken lässt, wenn nicht die lebenschaffende Stimme des Sohnes Gottes sie aufweckt (vgl. Joh. 5, 25). Ihnen sollen die Christen nicht wieder gleich werden, indem sie des geistlichen Lichtes vergessen, welches über ihnen aufgegangen, und zurücksinken in die geistliche Umnachtung und Ohnmacht des natürlichen Menschen. Weniger verhängnissvoll als diese Art des Schlafes ist jene, wovon nach der Darstellung des Gleichnisses (Mtth. 25, 1 ff.) nicht bloss die thörichten sondern sogar die klugen Jungfrauen befallen wurden. Das ist ja auch eine Schwäche, aber eine solche, welcher nicht leicht einer entgeht und welche nicht nothwendig zum Verlust des geistlichen Lebens führt. Wohl Dem, der vor Eintritt solcher Zeiten der Ermüdung und Schläfrigkeit um so eifriger seine Lampe mit Oel gespeist, das heilige Feuer auf dem Herde des inneren Menschen reichlich genährt und unterhalten hat, damit es nicht währenddem völlig ausgehe und verlösche. Denn wachsam und nüchtern, ja auch klug gilt es zu sein im Hinblick auf die Zeiten der Schwachheit und Erschlaffung, die doch Keinem erspart werden. Da wiederholt sich im höheren geistlichen Sinne was zunächst im Sinne irdischer Liebe im Hohenliede gemeint ist (5, 2): „ich schlafe, aber mein Herz wachet." Und wenn wir bei der „Nüchternheit" vor Allem an jene geistliche Klarheit zu denken haben, die durch Mässigung in der Hingabe an Genüsse das sichere Urtheil des Verständnisses und die ungebrochene Kraft der Selbstentscheidung sich

bewahrt, so werden wir auch diese einer verschiedenen Art der Selbstberauschung entgegenzustellen haben, einer Berauschung einmal durch solche Genüsse, welche dem Christen mit dem natürlichen Menschen gemein sind (vgl. z. B. Eph. 5, 18), und sodann durch solche, welche der Eigenart seines Christenstandes entsprechen und doch beim Uebermass auch an ihrem Theile die geistliche Klarheit trüben. Denn ich wüsste nicht, weshalb man das *νηφαλίους* Tit. 2, 2, da es neben *σεμνούς* und *σώφρονας* steht, auf Nüchternheit hinsichtlich natürlicher Genüsse beschränken sollte; und wie leicht bei dem Schwelgen in geistlichen Gaben und Genüssen *ἀκαταστασία*, nicht bloss äusserliche sondern auch innerliche, entstehen kann, dürfen wir aus der Natur der Sache und aus der Darlegung des Apostels über den verschiedenen Werth der Glossolalie und der Prophetie entnehmen (vgl. 1 Cor. 14). Es giebt eine geistliche Genusssucht und Uebersättigung, die immerhin zunächst von einem wirklichen und gesunden Bedürfniss ausgehen mag, dann aber allmählich den Geschmack an der täglichen einfachen Nahrung des innern Menschen verliert, mit einer gewissen geistlichen Feinschmeckerei pikanten und raffinirten geistlichen Genüssen nachgeht und dadurch ebenfalls um die Nüchternheit und Klarheit des inneren Lebens und Verständnisses sich bringt. Die Geschichte der Mystik zeigt, welche Rückschläge, welche schlimmen Ernüchterungen nach solch forcirten Erhebungen und geistlichen Berauschungen eintreten können; wie dabei nicht bloss die Stetigkeit des christlich-sittlichen Lebens verloren geht, sondern auch, namentlich wenn geistlicher Hochmuth dazu kommt, ein Herabsturz droht von der unnatürlichen Höhe in die Tiefe der Sündenknechtschaft.

20. Die Wachsamkeit des Christen, wie sie mit seinem Gebetsleben sich verbindet, lässt ihn erkennen, dass in der Regel sündliche Reizungen sich anknüpfen an natürliche Güter und Genüsse, die als solche durchaus nicht verwerflich sind. Hier hat die christliche Askese ihren Ort, deren Sinn und Bedeutung eben nur in solchem Zusammenhange gewürdigt werden kann. Denn wir meinen Askese hier nicht in dem allgemeinen Sinne der „Uebung“, wornach man die gesammte Selbstbethätigung des

Christen in der Bewahrung seines Christenstandes, etwa das ἀσκεῖν in der Erhaltung eines guten Gewissens vor Gott und den Menschen (Act. 24, 16), oder das σπουδάζειν. σπουδὴν παρεισφέρειν in der Erzeigung christlicher Tugenden (2 Pet. 1, 5; Hebr. 4, 11 u. a.), oder das μὴ ἐγκακεῖν im Gutesthun (Gal. 6, 9 vgl. 2 Thess. 3, 13 u. a.), oder das γυμνάζειν ἑαυτόν zur Gottseligkeit (2 Tim. 4, 7) darunter verstehen kann. Denn von dieser „Uebung“ des Christen behufs seiner Selbsterhaltung war bisher durchweg die Rede. Dagegen haben wir es hier mit der Askese zu thun in dem engern Sinne des ἐγκρατεύεσθαι (1 Cor. 9, 25 vgl. 7, 9), jener Enthaltung, wo man auf an sich gute und erlaubte Genüsse verzichtet, weil zufolge der individuellen Eigenart des Christen Schlimmes, Versuchliches, Anstössiges sich daran anknüpfen kann und wirklich anknüpft. Hiervon redet der Herr im Zusammenhange mit den Aergernissen und Anstössen, deren Unvermeidlichkeit doch das Wehe über Den nicht ausschliesst, durch welchen das Aergerniss kommt (Mtth. 18, 7). „Wenn aber deine Hand oder dein Fuss dich ärgert, so haue ihn ab und wirf ihn von dir; besser ists dir in das Leben einzugehen lahm oder krüppelhaft als mit zwei Händen oder zwei Füssen in das ewige Feuer geworfen zu werden. Und wenn dein Auge dich ärgert, so reisse es aus und wirf es von dir; besser ists dir einäugig in das Leben einzugehen als mit zwei Augen in den Feuerpfuhl geworfen zu werden.“ Von dieser allgemeinen Warnung, welche jeglichem Anstoss gilt, unterscheidet sich die andere, in der Bergpredigt vorkommende dadurch, dass dort speciell von Anstössen hinsichtlich der Keuschheit die Rede ist und im Uebrigen der Gedanke verschärft wird durch Hervorhebung des rechten Auges und der rechten Hand (Mtth. 5, 29 u. 30). Der Gedanke begreift sich vollkommen aus dem Verhältniss des höchsten Gutes zu den relativen Gütern des natürlichen Lebens. Denn dass die Worte Christi bildlich zu verstehen sind, bedarf ja nicht erst des Beweises. Auch auf werthvolle, nützliche, ja scheinbar unentbehrliche Güter soll der Christ lieber verzichten, als dadurch Anstoss zu nehmen und des Lebens, des höchsten Gutes, verlustig zu gehen. So forderte Christus von dem reichen Jüngling

Verzicht auf seinen Besitz, wahrlich nicht in Form eines Rathes, sondern er forderte es, weil und insofern dieses Gut für ihn, gemäss seiner individuellen Eigenthümlichkeit, ein Hemmniss bei Gewinnung des höchsten Gutes sein würde (Mtth. 19, 16 ff.). An sich wäre es ja das Vollkommenere, der Idee Entsprechendere, wenn alle die von Gott stammenden natürlichen Güter von ihren Besitzern geheiligt und in den Dienst Dessen gestellt würden, der sie verliehen hat. Dem Empfang der Gabe entspricht deren Gebrauch, nicht die Entäusserung, als wäre an sich ein Zwiespalt zwischen Natürlichem, schöpfungsmässig Gesetztem, und Geistlichem, dem Heilsleben Angehörigem. Aber gleichwie die natürlichen Gaben an sich schon verschieden ausgetheilt sind, zum Erweis, dass es für den Einzelnen nicht nothwendig ist, ihrer um sein Lebensziel zu erreichen in gleichem Masse wie Andere theilhaftig zu sein, so kommt nun noch hinzu, dass die Durchdringung dieser natürlichen Güter von der Sünde sich zwar nicht allein aber doch auch in der Weise ihrer Vertheilung geltend macht. Die Ataxie und Dyskrasie, welche durch die Sünde in die Menschenwelt eingetreten ist, giebt sich in den mancherlei krankhaften Wucherungen und Verkümmerungen kund, welche die Natur, die Triebe, die Gaben des Menschenwesens desorganisiren und sowie sie selbst Folge der Sünde sind nun auch wieder Anlass zur Sünde werden. Wenn der Besitz solch eines natürlichen Gutes an sich keineswegs nöthig ist, um das letzte Lebensziel zu erreichen — wer Vater oder Mutter oder Kind oder Aecker u. s. w. aufgiebt um des Herrn und um des Evangelii willen, der wird nicht bloss das ewige Leben erwerben, sondern schon in diesem irdischen hundertfältigen Ersatz dafür erhalten (vgl. Mrc. 10, 29, 30) — so kommt hier noch die Infection solch eines natürlichen Gutes und der Beziehung zu ihm durch die Sünde hinzu: da kann für die geistliche Heilung nothwendig werden was bei Heilung des Leibes unter Umständen nothwendig wird, die Verzichtleistung auf ein an sich nützliches, ja schier unentbehrliches Glied — das rechte Auge, die rechte Hand — um nur das Ganze zu retten. Was giebt es Herrlicheres als die Kunst und ihre Schöpfungen? Und doch wie diese Kunst zwei-

fellos inficirt ist von den Mächten der Sünde und eben darum schon versuchlich wirken kann, so giebt es eine Disposition des Subjectes, wo die Hingabe an Kunstgenuss so auflösend oder aufregend, so schädigend auf die Haltung des inneren Menschen einwirkt, dass es der christlichen Besonnenheit und Nüchternheit gemäss ist, sich solchen Genusses zu enthalten. Alte Versuchungen, denen man mit Mühe obgesiegt hat, werden dadurch erneuert, Stürme wieder heraufbeschworen, die man für immer beschwichtigt glaubte — da gilts einen Entschluss fassen und verzichten. Denn das ist doch auch der ethische Sinn des Fastens, worauf hie und da in der Schrift neben dem Beten und zwecks des Betens Gewicht gelegt wird, dass dem Ueberwuchern des sinnlichen Triebes und Genusses, wodurch die geistliche Sammlung und Hingabe verkümmert und gehemmt wird, Einhalt gethan werde. Und solch Fasten ist nicht bloss am Platze gegenüber der Uebersättigung mit leiblicher Nahrung, sondern welcher Art immer die natürlichen Triebe sein mögen, überall gilt es durch Masshaltung, eventuell Entziehung, dem innern Menschen die Herrschaft über diese Triebe und Organe zu wahren — „ich hab es Alles Macht, aber es soll mich Nichts gefangen nehmen“ (1 Cor. 6, 12). Es wäre freilich eine grosse Thorheit, wollte man solche Entziehung in einer Weise anwenden, dass daraus Störung des inneren Lebens hervorginge; wie wenn durch die Empfindung des Hungers die ungetheilte Hingabe an Gott im Gebet verhindert, oder wenn durch Selbstpeinigung die Lust des Fleisches, die man dämpfen will, erregt wird. Dort wo der Apostel die Lebensführung des Christen mit dem Wettlauf im Stadium vergleicht (1 Cor. 9, 24 ff.), sagt er: „ein Jeder welcher kämpft übt in allen Stücken Enthaltung, jene zwar, dass sie einen vergänglichen Kranz empfangen, wir aber einen unvergänglichen. Ich nun laufe so als nicht aufs Ungewisse hin, ich kämpfe nicht als in die Luft schlagend, sondern ich betäube meinen Leib und zähme ihn, damit ich nicht Andern predigend selbst des Preises verlustig gehe.“ Daraus sieht man, wie jenes ἐγκρατεύεσθαι nicht etwa der Maceration der leiblichen Kräfte und Triebe gilt, sondern eine Enthaltung bedeutet, welche die

leichte, ungehemmte Bewegung nach dem Ziele hin, die Kraft und Gewandtheit im Kampfe befördert. Die Selbstzucht ist gemeint, welche mit der Wachsamkeit und Nüchternheit aufs Engste verbunden alle Beschwerung, die uns auf dem Wege zum Ziele hemmen könnte, meidet; die stramme Selbstbeherrschung, die den Zügel in der Hand behält und in concentrirter Kraft alle Organe und Gaben so zusammenhält und bemeistert, dass sie dem höchsten Lebenszwecke dienen müssen. Daher denn auch die jeweilige Nothwendigkeit asketischer Verzichtleistung gar nicht einen Verzicht für immer involvirt, sondern eben nur für so lange, als der anfängliche Grund dafür andauert. Und ganz verkehrt ist es, wenn die Askese zu einer ἀφειδία σώματος (Col. 2, 23) in dem Sinne ausartet, als wäre das leibliche Leben an sich unrein oder an sich mit der Sünde näher verwandt, ein Irrweg, der häufig gerade πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός führt, ja den der Apostel als dämonische Verirrung kennzeichnet (1 Tim. 4, 1 ff.). Aus beiden Stellen sieht man, wie falsche Geistlichkeit, Heuchelei, Brandmal im Gewissen solcher Askese zu Grunde liegt — eine auch sonst geschichtlich zu belegende Thatsache. Ueberall aber haben wir festzuhalten, dass diese Askese niemals Selbstzweck sein kann und keineswegs durch sich selbst die Erhaltung des geistlichen Lebens fördert, dass vielmehr ihre Bedeutung und Wirkung in der Beziehung auf diejenigen Bethätigungen des neuen Menschen beruht, von denen der Fortbestand des inneren Lebens positiv gewährleistet ist. Sie soll die Hemmnisse dieser Bethätigungen aus dem Wege schaffen, die Anlässe der Versuchung mindern, die geistige Kraft helfen beisammenhalten, ist also allewege nicht um ihrer selbst willen zu üben, sondern in Abzweckung auf jene positiven Förderungsmittel. Es ist eine geistliche Verirrung, welche gerade ernstgesinnten und dabei ängstlichen Christen naheliegt, dass sie in Erinnerung an natürliche Güter und Genüsse, die ihnen versuchlich waren und ihr inneres Leben ins Schwanken brachten, nun mit einem Wall selbstgewählter Vertheidigungsmittel, Enthaltungen u. drgl. dem andringenden Feinde zu wehren suchen und dadurch in ein peinlich-gesetzliches, unfreies Wesen hineinkommen. All diese Schutz-

mittel haben nur dann ihren (relativen) Werth, wenn wir in erster Linie darauf bedacht sind, durch stete Erneuerung der Busse und des Glaubens Den bei uns festzuhalten, der uns allein den Sieg verbürgt, weil er allein ihn errungen hat. Und nur durch solche täglich erneuete Hingabe an den Mittler des Heils und Erfüller des Gesetzes werden wir zugleich in der Freiheit der Kinder Gottes erhalten, die nicht mit Satzungen sich behelligen oder behelligen lassen (δογματίζεσθαι), sondern freie Herren bleiben über die Dinge und Güter dieser Erde, welche Gott behufs des Gebrauches und Genusses geschaffen hat gerade für die Gläubigen und der Wahrheitserkenntniss Theilhaftigen (vgl. 1 Tim. 4, 3).

21. Man kann schlüsslich Alles was der Christ behufs seiner Selbsterhaltung thut und thun soll unter dem Namen der Treue zusammenfassen. Denn die Treue begreift in sich das ganze Verhalten des Christen, welches hervorgehend aus seinem erstmaligen Gewordensein darauf abzielt das empfangene Kleinod zu bewahren. Was immer er thut, ringend im Kampfe, mit Waffen Gottes zur Rechten und zur Linken, wachend und betend und alles Dinges sich enthaltend, damit der Siegespreis ihm nicht verloren gehe, das Alles würdigt sich sittlich als Gesinnung der Treue gegen den Herrn, der ihn zu seinem Eigenthum erkoren und in seine Gemeinschaft versetzt hat. „Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben“ (Apoc. 2, 10). Und wenn der Apostel im Angesichte seines Todes rückwärts blickend von sich sagen durfte, er habe den guten Kampf gekämpft, er habe den Lauf vollendet, so culminirt dies Ganze zuletzt darin, dass er den Glauben, mithin Treue gehalten habe gegen Den, der ihn zu seinem Jünger und Apostel berufen (2 Tim. 4, 7). Die Vollendung des Christen, worauf bei der Arbeit der Selbsterhaltung sein Leben hinzielt, ist durch solche Treue bedingt. Das Mass der Heiligung, bis zu welchem der Christ während dieses irdischen Lebens fortschreitet, ist verschieden; das Mass der geistlichen Gaben und Kräfte, die dem Einzelnen verliehen werden, ist auch verschieden: der Eine stirbt dahin wenn kaum noch die ersten Ansätze geistlicher Entwicke-

lung in ihm vorliegen, der Andere wird eingesammelt als Aehre mit hundertfältigem Ertrag. Aber die Treue gleicht diese Unterschiede aus; sie steht am Anfang wie am Ende; sie bewahrt in der Gemeinschaft Christi und das ist das Entscheidende; wenn die Grundrichtung gegeben ist, so neigt sich dahin allmählich auch der übrige Mensch und wird ihr homogen. Denn weiter geht auch die Forderung des Herrn nicht, als dass man treu sei mit dem Pfunde, das er verliehen (Mtth. 25, 14 ff.), ein Jeder mit dem seinen, treu zunächst im Geringen, damit mans im Grossen zu sein lerne und über Vieles gesetzt werde (vgl. Luc. 16, 10; 19, 17). Man sucht an dem Haushalter nicht mehr als dass er treu erfunden werde (1 Cor. 4, 2); und Haushalter sind ja nicht bloss diejenigen, welche das Amt des Wortes zu führen haben, sondern alle Christen insgesammt, welche der Herr als solche in seinen Dienst genommen. Die Folge solcher Treue ist die Bewährung, wie sie dem im Kampfe Geübten, zum Manne in Christo Gereiften eignet (vgl. Jac. 1, 12; 1 Petr. 1, 7). Wer im Kampfe gestanden ist und in Treue ihn geführt hat, der hat vor dem Neuling insbesondere dies voraus, dass er den Feind, seine Schliche und Künste, seine Angriffsweise und Kampfesführung kennt. Das ist ein bedeutender Fortschritt zur Vollendung hin. Der unerfahrene Kämpfer lässt sich täuschen. Alle Versuchung tritt ja unter der Form der Lüge, der Vorspiegelung auf. Die Wölfe erscheinen in Schafskleidern (Mtth. 7, 15), die Lügenapostel als Apostel Christi; und das ist kein Wunder, denn Satan selbst verstellt sich in einen Engel des Lichtes (2 Cor. 11, 13, 14). Wie oft auch der noch ungereifte Christ des Blendwerks als solchen innegeworden ist, so blickt und horcht er doch von Neuem auf, wenn der alte Feind in verändertem Gewand ihm nahetritt und die Versuchung ihren Reiz wieder entfaltet. Das wird anders in dem Masse als der Christ in das Mannesalter eintritt: da werden seine geistlichen Sinne geübt zur Unterscheidung des Guten und des Schlimmen (vgl. Hebr. 5, 14). Ein charakteristisches Beispiel ist das verschiedene Urtheil Melanchthons und Luthers über die nach Wittenberg gekommenen, himmlischer Offenbarungen sich rühmenden Zwickauer Schwärmer. Melanch-

thon ist unsicher, zur Anerkennung geneigt. *Magnis rationibus adducor certe, ut contemni eos nolim*; doch fügt er hinzu, ausser Luther könne nicht leicht Jemand darüber urtheilen (Corp. Ref. I, 514). Dieser aber war keinen Augenblick unklar: *ac primum, cum testimonium perhibeant de se ipsis, non statim audiendi sunt, sed iuxta consilium Joannis spiritus probandi. Habetis consilium Gamalielis differendi; nihil enim adhuc audio ab eis dici et fieri, quod Satanas non queat praestare vel aemulari. Tu autem ex mea parte hoc explores, an vocationem suam possint probare. Neque enim Deus unquam aliquem misit, nisi vel per hominem vocatum, vel per signa declaratum, ne ipsum quidem filium... Prorsus nolo eos recipi, si nuda revelatione sese vocatos adserant... Jam vero privatum spiritum explores etiam, quaeras, num experti sint spirituales illas angustias et nativitates divinas, mortes infernosque. Si audieris blanda, tranquilla, devota (ut vocant) et religiosa, etiamsi in tertium coelum sese raptos dicant, non approbabis. Quia signum filii hominis deest, qui est βάσανος, probator unicus christianorum et certus spirituum discretor. Vis scire locum, tempus, modum colloquiorum divinorum? audi: „sicut leo contrivit omnia ossa mea,“ et „proiectus sum a facie oculorum tuorum“, et „repleta est malis anima mea, et vita mea inferno appropinquavit“... Quasi Maiestas possit cum vetere homine loqui familiariter et non prius occidere atque exsiccare... Tenta ergo et ne Jesum quidem audias gloriosum, nisi videris prius crucifixum* (de Wette II, 125). Es ist lehrreich, wie geistesstumpfe Historiker der Neuzeit im Interesse der „Objectivität“ gegen solche Verurtheilungen protestiren. — Mit dieser Reife des geistlichen Unterscheidungsvermögens auf Grund der durch längere Uebung erworbenen Fertigkeit (διὰ τὴν ἕξιν Hebr. 5, 14) verbindet sich dann auch eine Wandelung in der Weise der Versuchungen selbst. Wie Sanneballat und Gosem viermal zu Nehemia schickten, um unter täuschendem Schein ihn von dem „grossen Geschäft“ (des Wiederaufbaus der h. Stadt) abzuziehen, dann aber ihres Herzens Gedanken deutlicher kundgaben (Neh. 6, 2 ff.), so wirft auch der Feind nach der Hand die Maske ab, mit der er doch vergeblich zu täuschen suchte, und erscheint in seiner eigentlichen Gestalt (vgl. die dritte Ver-

suchung Jesu bei Mtth. 4, 1 ff. mit den beiden ersten). Daraus erklärt sich auch, dass erst für den gereifteren Christen der persönliche Hintergrund aller Versuchung sich lichtet und damit die volle Bedeutung des Kampfes sich erschliesst. Es gilt ja überall und ist den Christen insgemein gesagt, dass wir nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, sondern „gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsterniss, gegen die Geistwesen der Bosheit“ (Eph. 6, 12). Aber wessen geistliche Sinne noch nicht geübt sind, der sieht und merkt nur was vor Augen liegt, die Vermittelungen der Welt und des eignen Fleisches, deren sich der Versucher bedient. Es ist auch ganz in der Ordnung, dass man mit der Erkenntniss seiner eignen, persönlichen Sünde anfange: „ein Jeder wird versucht, wenn er von seiner eignen Lust gezogen und geködert wird“ (Jac. 1, 14). Schwerlich ist es pädagogisch richtig, Christen oder Gemeinden, die im Stande der *νηπιότης* sich befinden, viel von dem Teufel, der sie versuche, vorzureden: ihr stumpfes Auge sieht davon Nichts, und weil sie Nichts davon sehen, werden sie zur Negation gereizt. Zur Erkenntniss der eignen und der Weltsünde kann man sie wohl führen, und das ist für den Anfang das Wichtigste. Aber die Thatsache bleibt dabei bestehen, dass alle Versuchungen, alle sündigen Mächte in der Hand des Argen, des Fürsten dieser Welt sind, und dass der Christ in dem Masse als er auf dem Wege der Erkenntniss und der Heiligung fortschreitet, ein Auge bekommt für dies Geheimniss der Bosheit. Dabei kann immerhin die Vermittelung der teuflischen Versuchung durch seine Organe und Werkzeuge fortbestehen; aber hinter den *mancipia Satanae* erscheint ihr Herr, welcher die Fäden ihres Thuns in seiner Hand hat, gleichwie Christus und die Apostel die Wirkung Satans in dem Verrath des Judas erkennen. Und wenn der Versucher Raum in uns findet, so vermindert sich unsre Schuld nicht etwa um deswillen, weil die Versuchung im letzten Grunde von ihm und nicht von uns ausgeht: gälte von uns was von Christo *ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν* (Joh. 14, 30), so würde die Versuchung nicht an uns haften; die feurigen Pfeile des Argen (Eph. 6, 16) zünden nur, wenn und weil sie Zündstoff vorfinden. Darum dient

jede solche Versuchung dem Gläubigen zur Beschämung, und er weiss, dass der Teufel von ihm flieht wenn er ihm widersteht (Jac. 4, 7 vgl. mit 1 Petr. 5, 9), ein Widerstand in aller der Weise und mit denselben Mitteln, wie er der Versuchung zur Sünde überhaupt zu leisten ist. Im Uebrigen wäre es ein grosser, seelenverderblicher Irrthum, wollte man annehmen, dass für den gereifteren, aus dem Stande der Kindheit in das männliche Alter übergegangenen Christen der Kampf mit der Sünde, die Versuchung zur Sünde geringer würde oder gar aufhörte. Wohl werden die Charakterzüge in dem Mannesalter fester und bestimmter; das verschwommene Wesen der früheren Periode hört auf; eingewurzelt und gegründet in Christo (vgl Eph. 3, 18) lässt man sich nicht mehr umhertreiben von jeglichem Wind der Lehre (Eph. 4, 14); man verträgt festere Speise (Hebr. 5, 14), und in dem Masse als die Ausdauer im Kampfe sich bewährt, nähert man sich dem Stande der Vollkommenheit (vgl. Jac. 1, 4). Aber wenn wir auch dies Ziel im Auge behalten wollen als erreichbares und zu erreichendes, so erinnern wir uns doch dabei der bedeutsamen Worte des Apostels, welcher gerade von den Vollkommenen (*τέλειοι*) fordert, dass sie nicht dafür halten ergriffen zu haben, sondern das hinter ihnen Liegende vergessend nach vorn sich ausstrecken und dem Ziele, dem Siegespreise der göttlichen Berufung entgegeneilen (Phil. 3, 13—15). Unser Weg und unser Ruhm ist der, Christo gleichgestaltet zu werden. Und Christum, der auch durch Gehorsam vollendet ward (Hebr. 5, 8, 9), erwarteten die schwersten Kämpfe und Versuchungen zuletzt — bis zum Gefühl der Gottverlassenheit. Die Versuchungen im gegereifteren Christenalter hören nicht auf, aber sie modificiren sich, werden mehr innerliche, geistliche Anfechtungen, statt der äusserlichen, fleischlichen. Von dem hohen Apostel lesen wir, dass ihm ein Pfahl ins Fleisch gegeben ward, damit er des Ueberschwangs der Offenbarungen sich nicht überhebe (2 Cor. 12, 7). Geistlicher Hochmuth liegt Denen nahe, die in siegreichem Kampfe, in weitgreifender Wirksamkeit bis zu einem gewissen Höhepunkte vorgeschritten sind. Und auf die Ueberhebung folgt immer Verzagtheit, die bei vorwiegender intellectueller Entwickelung in

Skepsis übergehen kann. Oder es tritt eine Verkühlung ein, entsprechend den ruhigeren Empfindungen des höheren Alters, die zu Trägheit und Kälte sich ausgestaltet. Es wird ja keinem Tieferblickenden entgehen, dass der geistliche Aufschwung, die Frische des Lebens und der Wirksamkeit in der Jugendperiode vielfach auch natürlich bedingt ist: in der Jugend geht der Puls schneller, sind die Gefühle lebhafter, ist die Hingebung leidenschaftlicher. An und für sich ists kein Rückgang, wenn diese Jugendlichkeit der Lebensbewegung nachlässt und grösserer Bedächtigkeit und Ruhe Platz macht. Aber es knüpfen sich nun eben daran sonderliche Gefahren und Versuchungen: nach Analogie der Erstarrung, wie sie im Alter physisch einzutreten pflegt, und im Zusammenhange damit, können auch die geistlichen Lebensprocesse starr werden — wie man wohl zuweilen bei älteren Geistlichen noch die äussere Form ausgeprägt findet, die früher das unmittelbare Ergebniss innerlicher Production war, nun aber wie abgekühlte Lava starr und steif geworden ist. Da kommen nun auch und mehren sich jene „hohen geistlichen Anfechtungen“, wo die himmlische Welt, in der wir lebten, uns wie entrückt erscheint, wo Alles kühl und todt um uns her ist, kein Wort Gottes mehr anschlägt, kein Gebet mehr eindringt und Antwort findet. Das ist ein geringes Nachbild der Gottverlassenheit, die unser Heiland noch ganz anders geschmeckt hat; da wird der Glaube geläutert, dass er des Fühlens entrathen lerne; da gilt es stille zu sein und zu hoffen, dass und bis uns geholfen werde; da müssen die Männer wieder zu Kindern werden, ganz klein und niedrig, einzig auf Gottes Hilfe und auf seine Stunde wartend. Solch Kleinwerden will insbesondere im Angesichte des Todes gelernt sein. Hier hat die Treue zuletzt und endgiltig sich zu bewähren. Es ist recht eigentlich eine Sache des Glaubens, dass Gott uns diesen „letzten Feind“ werde bestehen lassen. Denn hier sinkt gerade dasjenige dahin, mit dessen Hilfe wir in den Tagen der Kraft unsern Kampf führten, die klare Umsicht und Bewusstheit, welche die rechten Mittel zu rechter Zeit anwenden lehrte: wie Wenige sind es, die ihrer selbst mächtig bis an die Pforte des Todes vordringen, und wie oft wird auch dann durch

leibliche Qual die Klarheit und Gefasstheit des Geistes getrübt! Da brechen alle natürlichen Stützen, auch die Stütze bewussten Glaubens und Gebetes, bewusster Hinnahme der Gnadenmittel zusammen, und entscheidend für den siegreichen Ausgang des Kampfes ist allein die Thatsache, inwieweit eine innerliche, substantielle Einigung des Gläubigen mit der geistlichen Welt, jenes Eingewurzelt- und Gegründetsein in Christus vorhanden ist, wodurch inmitten des Sturmes, der die Fäden des Zusammenhanges mit der diesseitigen Welt zerreisst, die Verbindung mit dem Heilsmittler sich behauptet. Es kann angesichts des herannahenden Todes viel Schwachheit, Bangigkeit, Zweifel und Verzagtheit innerhalb des bewussten Christenlebens hervortreten — wir brauchen nach dem früher Erörterten nicht zu wiederholen, warum — und doch kann dabei die thatsächliche Gemeinschaft, das unbewusste lebendige Verwachsensein mit Christo und das innerliche Genährt- und Erquicktwerden durch die von ihm ausströmenden geistlichen Kräfte fortbestehen. Darum gilt es hier behufs der Bereitung auf den letzten Kampf die Mahnung zu beherzigen: „Schickt das Herze dahinein, wo ihr ewig wünscht zu sein.“ Wenn das gesammte christlich-sittliche Leben in der Gegenwart eine Bedeutung nur hat im Hinblick auf die Vollendung, der es zustrebt, und wenn innerhalb dieses Aeons der Weg dahin durch die Pforte des Todes führt, so wird man es wohl als Charakter des ächten Christenlebens ansprechen dürfen, dass es in stetiger Bereitung auf den Tod verlaufe. Die Aussage des Apostels: ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein (Phil. 1, 23), ist doch nur das Correlat der in jedem Christenleben vorauszusetzenden Thatsache, dass das Herz vorerst an dem Heilsmittler, an dem höchsten Gute hangt und solche Vollendung vor Allem erstrebt. Und wenn er hinzufügt, im Fleische zu bleiben sei „nothwendiger“ um seiner Gemeinde willen (v. 24), so erscheint dies wie ein Verzicht, wie ein Liebesopfer im Vergleich zu dem Andern, welches „um so gar viel besser“ wäre. Dieser Fall kann ja nach menschlicher Meinung gar oft eintreten, und länger leben zu wollen aus diesem Grunde ist gewiss recht und löblich: nur soll sich dahinter nicht die blosse Lust

an den Gütern des irdischen Lebens verstecken und nicht der Mangel des Glaubens, dass Gott besser als wir jenes „Nothwendigere“ zu beurtheilen wisse. Dass bei Alledem, auch bei völliger Hingabe an den Herrn, das natürliche Grauen vor dem Tode, diesem widernatürlichen Erfahrniss, dieser gewaltsamen, meist so qualvollen Zerreissung des Menschenwesens, fortbesteht und gar oft die Sterbensfreudigkeit niederdrückt, ist weder zu verwundern noch zu tadeln: auch der Apostel möchte lieber überkleidet, als entkleidet werden, damit das Sterbliche verschlungen würde von dem Leben (2 Cor. 5, 4), und selbst unserm Herrn Christus blieb die Seelenangst angesichts des Todes nicht erspart (vgl. Mrc. 14, 33). Es giebt eine ungesunde Sehnsucht nach dem Himmel, die mit falscher Würdigung der irdischen Güter und mit einer gewissen inneren Schlaffheit zusammenhängt; gleichwie es ein ungesundes und unfrommes Anklammern giebt an die Güter und die Bethätigungen des irdischen Daseins, als wäre die uns erwartende Vollendung eine Einbusse des jetzigen Besitzes. Alle Güter dieses Lebens sind wirklich Etwas, weil und insofern Gottes unsichtbares Wesen, seine Herrlichkeit und Güte, in ihnen zum Ausdruck kommt: statt diese Güter gering zu achten, sollen wir vielmehr bis ins Alter hinein uns vor Abstumpfung bewahren und aufgeschlossen bleiben für alles Grosse und Edle, was diese Welt zu bieten vermag. Aber diese Güter sind auch nur Etwas, wenn wir sie in solcher Verbindung mit Gott besitzen und geniessen, wogegen sie getrennt von ihm uns zur Versuchung und zum Verderben gereichen. Wie sollte also der Christ um deswillen sich des Todes weigern, weil er Freude hat an jenen Gütern des irdischen Daseins, wenn's nur die rechte Freude ist; oder wie sollte er aufhören sich an solchen Gütern zu freuen, weil er in rechter Todesbereitschaft steht? Allerdings ist es keine seltene Erfahrung, dass je länger Einer lebt er um so fester an das Leben sich anklammert; dass man in der Jugend verhältnissmässig leichter dem Tode entgegengeht als im höheren Alter. Indessen ist jenes Anklammern, weil zusammenhängend mit der allmählichen Verfestigung und Erstarrung des Alters in den gewohnten Lebensformen, an sich noch kein Beweis für

mangelnde Todesbereitschaft, gleichwie das Umgekehrte noch kein Beweis für wirklich und rechter Weise vorhandene. Aber eine Versuchung liegt ja freilich in jenem sich Einleben, in dem behaglichen Geniessen des irdischen Lebens, zumal wenn dasselbe ein wohlsituirtes ist. Darum ist Alles wohlgethan, was solcher Verweltlichung entgegenzuwirken geeignet ist: der tägliche Gedanke an den Tod, die tägliche Bereitung für die Todesstunde, die ernstliche Prüfung, woran das Herz im letzten Grunde hängt, Vorkehrungen jeder Art, welche geeignet sind, den Moment so viel an uns ist nicht überraschend herankommen zu lassen und die geistliche Erquickung für den letzten Kampf uns zu sichern — dies Alles ist wohlgethan und heilsam; aber solche menschlichen Mittel und Massnahmen haben doch nur Werth und Wirkung, wenn und so lange der Glaube sich behauptet, der unsre Seelen mit dem Erlöser zusammenschliesst, wenn dieses Band festhält in dem Augenblicke, wo alle irdischen Bande zerreissen. Für die Selbsterhaltung des Christen in seinem geistlichen Bestande, in der Gemeinschaft des Herrn, ist der rechtfertigende Glaube das Erste und das Letzte, das zuoberst Entscheidende.

§. 19. Die Selbstentfaltung des christlich-sittlichen Lebens schliesst sich an dessen Selbsterhaltung mit innerer Nothwendigkeit und zwar in der Weise an, dass ohne sachliche Identität doch jene immer mit dieser und diese immer mit jener, jede mithin in dem Masse der andern sich verwirklicht. Das mit der Geburt des geistlichen Ich neugesetzte Leben enthält keimartig das volle und unendlich reiche Gebilde eines Gottesmenschen, welches allmählich vermöge geistlichen Wachsthums daraus hervorgeht. Der Natur dieses Ich und der ursprünglichen Bestimmung des Menschen gemäss vollzieht sich jenes Wachsthum durch eine zwiefache Aneignung, einmal der göttlichen Kräfte und Gottes selbst, für welchen der geistliche Mensch sich erschliesst, sodann der natürlichen Potenzen, im Sinne der eignen und der ihn umgebenden weiteren Natur, in welcher und durch welche

sein specifisches Wesen sich darstellt. Und dieses Beides geschieht wiederum nicht neben einander oder nach einander, sondern in und mit einander. Damit realisirt sich die harmonische Ausbildung des Menschen Gottes, wobei der Nachdruck nicht minder auf das volle Menschenthum wie darauf fällt, dass Gottes solch ein Mensch sei; desgleichen ergiebt sich daraus, im Zusammenschluss mit der Thätigkeit der Selbsterhaltung, der genaue und vollständige Begriff des „guten Werkes“ im geistlich-sittlichen Sinne.

1. Wir vollenden das Bild des christlich - sittlichen Lebens, wie es bisher in der Selbsterhaltung desselben gezeichnet ward, indem wir zu jener die Selbstentfaltung hinzuthun, als deren wesentliche und doch schon mit ihr selbst gesetzte Ergänzung. Dort frugen wir darnach, wodurch das aus der Wiedergeburt hervorgegangene, in der Bekehrung des Menschen eigen gewordene Leben es selbst bleibt, ohne zu verkümmern und zu schwinden; hier fragen wir, wie dieses Leben als bleibendes immer mehr zu Dem wird was es an sich und in sich ist, sich darstellt gemäss der Fülle der in ihm beschlossenen Potenzen. Man sieht wohl auf den ersten Blick, wie doch das Eine mit dem Andern keineswegs identisch ist, so gewiss auch Jedes von Beiden auf die Vollendung des christlich - sittlichen Lebens hinzielt: denn es ist etwas wesentlich Anderes, zu beharren in dem Lebensstande in welchen man eingetreten, und zur vollen Verwirklichung zu bringen was in diesem Lebensstande enthalten ist. Jenes scheidet sich von diesem um so mehr, als es ein fertiges und rundes Sein ist, dessen der Christ bei seiner Bekehrung theilhaftig geworden, nämlich die Gerechtigkeit vor Gott aus Gnaden durch Jesum Christum: all sein Ringen und Kämpfen ist darauf gerichtet, bis ans Ende hin diesen Gnadenstand zu bewahren; hier dagegen handelt sichs um eine allmähliche Entwickelung, um ein successives Werden Dessen, was erst in und mit diesem Gnadenstande vorhanden, durch ihn gesetzt ist, um ein Werden, welches hienieden nie zur Vollendung, zu einem in sich abge-

schlossenen Sein kommt. Man sieht also daraus, dass es nicht genügen würde, das christlich - sittliche Leben bloss unter dem Aspect der Selbsterhaltung darzustellen, wenngleich mit dieser Alles geleistet ist, wessen der Christ zu seiner Vollendung, zu seiner Seligkeit bedarf; denn solcher Seligkeit wird er eben nur theilhaftig, indem er festhaltend was er geworden zugleich ausgestaltet was er geworden. Ist der Gnadenstand, in welchem wir beharren, immer einer und derselbe, und der Glaube, mit dem wir ihn festhalten, seinem Wesen nach auch immer der gleiche, so hat sich doch die sittliche Arbeit, welche hierbei geleistet wird, gleichwie das Mass ihrer Kraft und ihres Erfolgs, als sehr verschieden und wechselnd ausgewiesen, und damit ist uns schon der Uebergang gezeigt zu dem allmählichen Werden inmitten des bleibenden Seins. Wir gehen zu dem Anderen, der Selbstentfaltung, als zu einem wirklich Anderen über, welches aber doch, dem organischen Ineinander des Lebens entsprechend, mit dem Ersteren, der Selbsterhaltung, zugleich geschieht. Der Christ vermag, wie wir gesehen haben, sein angefangenes Wesen nur dann zu behaupten, wenn er immer aufs Neue die geistlichen Kräfte in sich zieht, aus denen erstmalig das geistliche Ich hervorging; aber eben hierin, in dieser stetig fortdauernden Aufnahme nährender Gotteskräfte, werden wir ein wesentliches Stück des wachsthümlichen Processes in dem Christenleben erkennen. Hinwiederum bedingt, wie wir wissen, die Selbsterhaltung des Christen eine stetige Bewältigung und Beherrschung der natürlichen Lebenspotenzen, welche von der Sünde durchdrungen gleichwohl für die Existenz des geistlichen Menschen erforderlich sind; aber eben hiermit vollzieht sich jene Aneignung des Natürlichen im engeren und weiteren Sinne des Wortes, wovon in zweiter Linie das Wachsthum und die Vollendung des neuen Menschen abhängt. Wir dürfen daher, ohne darum irriger Vermischung Raum zu geben, recht wohl sagen, dass die Selbstentfaltung des Christenlebens immer nur mit der Selbsterhaltung sich verwirklicht, und umgekehrt; ja dass die eine nur in dem Masse der andern zu Stande kommt. Je eifriger der Christ darauf bedacht ist, das ihm geschenkte Kleinod vor den Angriffen

des Feindes zu hüten, je fester er durch gläubiges Beharren eingewurzelt in dem Lebensgrunde, woraus sein geistliches Wesen stammt, um desto freier und reicher werden die darin beschlossenen Gaben und Kräfte sich entfalten, so dass nun hierdurch der Mensch Gottes thatsächlich wird worauf es mit ihm bei der Geburt eines neuen Ich abgesehen war. Mussten wir doch auch bei dem Prozesse der Selbsterhaltung von der Reife des Mannesalters reden, wo der Christ sich nicht mehr so wie im Stande der *νηπιότης* vom Winde der Lehre umherwerfen und von der Lüge des Versuchers berücken lässt: aber eben diese Festigkeit des Mannesalters, das Resultat ausdauernder Treue, charakterisirt sich zugleich durch den deutlichen, allmählich durchgearbeiteten Ausdruck derjenigen Charakterzüge, welche zuvor nur potentiell und anfangsweise dem Christen eigneten. Es ist eine Thatsache, die als solche der Erfahrung sich aufdrängt, dass das Mass, in welchem das Christenleben zu einem harmonischen, seinem Lebenskeime congruenten, ausgeprägten Organismus sich durchsetzt, dem Masse der Tenacität entspreche, womit der Christ, allen Versuchungen und Widerwärtigkeiten zum Trotz, sein angefangenes Wesen behauptet; und dass wiederum die Verkümmerung des Wachsthums und der Ausreifung parallel laufe der Lockerung und Degeneration der Wurzeln, mit denen der neue Mensch in den Lebensgrund des Erlösers sich eingesenkt hat.

2. Wenn man dieses in gewissem Sinne die positive Lebensaufgabe des Christen nennen könnte gegenüber jener mehr negativen, bei der vor Allem die Abwehr feindlicher Mächte in Frage steht, so bekundet sich damit zugleich ein ganz wesentlicher Unterschied, welcher die specifisch christliche Sittlichkeit von aller ausserchristlichen sondert. Wachsthum, Ausreifung, Vollendung gegebener Lebenskeime ist nichts dem christlichen Gebiete allein Angehöriges; auch die natürliche Ethik weiss davon zu reden. Aber wenn sie davon redet, so meint sie eine immerhin unter dem wohlthätigen Einflusse der christlichen Lehre und Erziehung sich vollziehende Ausgestaltung des schöpfungsmässig und auf Grund natürlicher Propagation in dem Menschen Angelegten; in diesem Sinne redet sie von Lebensbesserung, Ausbildung, Ver-

edlung. Es fehlt hier der Gedanke eines geistlichen, erst durch die Wiedergeburt gesetzten Ich, eines neuen Menschen, welcher keineswegs nur der gereinigte und verbesserte alte Mensch ist, sondern als eigne positive Grösse gemäss der früheren Bestimmung seines Wesens in Form persönlicher Entwickelung sich entfaltet. Dieses geistliche Ich ist ein selbständiges, durch einen Zeugungsact aus der Fülle Christi ins Dasein gerufenes ζῶον, nämlich ein solches, welches von Anfang an dazu bestimmt und darnach angethan ist, sich persönlich auszugestalten, Mittel- und Ausgangspunkt der menschlichen Selbstsetzung zu werden. Davon weiss die natürliche Ethik gar Nichts, und wir werden uns, indem wir von der Selbstentfaltung des christlichen Lebens handeln, der unübersteiglichen Kluft bewusst bleiben müssen, welche hier in der Mitte liegt. Aber allerdings müssen wir nun alsbald noch hinzunehmen, dass dieses geistliche Lebewesen gänzlich innerhalb des menschlichen Schema gelegen in Form menschlicher Erkenntniss und menschlichen Willens sich personificirt und recht eigentlich darauf abzielt, eine Redintegration des schöpfungsmässigen Menschenwesens zu sein. Dadurch kommt nun doch Alles zu seinem Rechte, was in der ausserchristlichen Ethik von Ausbildung und Vervollkommnung des natürlichen Menschen gesagt wird, nur eben anders als sie es meint, nämlich unter Zugrundelegung eines Ausgangspunktes und eines Zielpunktes der Bethätigung, welche beide ihr fremd sind. In dieser Combination der Selbstentfaltung liegt das eigentliche Wesen derselben als christlicher, zugleich aber auch die Schwierigkeit der Sache, bei welcher Geistliches und Natürliches, Göttliches und Menschliches mit einander in Action treten und jedes an seinem Theile zur Geltung kommt. Es ist dieses nun wiederum die Consequenz des Grundverhältnisses, in welchem die Christen als Gottesmenschen zu Christo dem Gottmenschen stehen. Denn unsre Entwickelung, wie sie die Schrift beschreibt — und es macht dabei keinen sachlichen Unterschied, ob da zunächst von der Gemeinde als dem generellen ἄνϑρωπος ϑεοῦ oder von dem einzelnen Christen geredet wird — ist die des Hinankommens zu einem Altersmaſse, welches der Fülle Christi entspricht (Eph. 4, 13), wie denn

das *αὔξάνειν* ein solches *εἰς Χριστόν* ist, zu ihm hin dem Haupte, unbeschadet Dessen, dass solch Wachsthum in allen Stücken (*τὰ πάντα*) geschieht (Eph. 4, 15). Das Charakteristische, dem christlichen Ethos Eigene, ist gerade dieses, dass solch *αὔξάνειν τὰ πάντα* sein Mafs, seine Signatur, seinen Werth bekommt durch das gleichzeitige *αὔξάνειν εἰς Χριστόν*, etwa in ähnlicher Weise wie das *πάντα ὑμῶν* für den Christen seinen Charakter und seine Bedeutung empfängt durch das *ὑμεῖς Χριστοῦ* (1 Cor. 3, 21, 23). Wer an Christo dem Weinstocke als lebendiger Rebe bleibt, der wird von ihm genährt zu einer Selbstentfaltung, die in den Früchten des Weinstockes Art zu Tage bringt (Joh. 15); die Entwickelung ist vermöge der abbildlichen Spiegelung Christi in den Seinen ein allmähliches Verwandeltwerden in das dasselbige Bild (2 Cor. 3, 18); eine Erbauung findet Statt in dem Sinne, dass die Gemeinde insgesammt und darum auch jeder Einzelne in ihr zu einem *κατοικητήριον* Gottes im Geiste (vgl. Eph. 2, 22), zu einem Tempel Gottes (1 Cor. 3, 16), persönlich und auch seiner leiblichen Natur nach, wird (vgl. 1 Cor. 6, 19). Aber bei Alledem ist damit nicht die specifische Differenz aufgehoben, welche das creatürlich Menschliche von dem gottmenschlichen Urbild trennt. Eben durch dieses, was der Eingeborene vom Vater, der allein ihn kennt gleichwie er den Vater, der Erlöser und Versöhner vor uns als bleibende Prärogative voraus hat, macht er uns zu Abbildern seines Urbildes, deren gesammtes menschliches Wesen in all seiner schöpfungsmässigen Fülle den Glanz seiner Herrlichkeit widerspiegelt. Es ist eine unbedachte und thörichte Rede, womit lediglich die alte Versuchung des *eritis sicut Deus* wiederkehrt, wenn man neuerdings von einer Vergottung der christlichen Gemeinde gesagt hat: man muss, um dahin zu kommen, zuvor Alles streichen, was die Schrift von Christi specifischer Gottessohnschaft lehrt. Aber diese bleibende Differenz vorbehalten ist es allerdings an Dem, dass das ganze Menschlich-Creatürliche eben als solches zu seiner vollen Ausbildung und Vollendung kommt, wenn und indem es der Ort wird für die Einwohnung der gottmenschlichen und damit der göttlichen Herrlichkeit, dass mithin das „Alles-sein Gottes in Al-

lem“ (1 Cor. 15, 38), dies gottgewollte Ziel des creatürlichen Universums und der Gemeinde Gottes insonderheit, an seinem Theile auch an dem einzelnen Menschen Gottes sich realisiren wird.

3. Wo überall Leben im creatürlichen Sinne uns begegnet, da charakterisirt sich's durch stetige Aneignung ausser ihm gelegener Stoffe, als wodurch es eben sich selbst erhält und seiner Idee gemäss entfaltet. Leben zu haben aus sich selber, in sich selber, das ist Prärogative des göttlichen, absoluten Wesens; und doch ist das Ineinander des ewigen trinitarischen Lebens in seiner Weise auch ein Typus des von ihm geschaffenen zeitlichen und räumlichen. Das creatürlich Lebende lebt nur, indem es seinen Schwerpunkt nicht in sich, sondern in Anderem hat, nämlich in dem absoluten Geiste, der es durchwaltet und trägt: dies ist die Voraussetzung alles creatürlichen Lebens, hier im Sinne zu behalten um des persönlich creatürlichen willen, dessen Entfaltung für uns speciell in Frage steht. Daneben aber macht sich dieselbe Thatsache der Bedingtheit, des nicht in sich und durch sich selbst Lebens, geltend in der Nothwendigkeit, von anderem Creatürlichen zu nehmen, um selbst zu existiren und zu werden, fremde Stoffe sich zu assimiliren, um das eigne Wesen zu behaupten und zu vollenden. Die Thatsache liegt ausser und vor aller Theorie: wie immer das Leben des Organischen sich begreife, wie es seiner Genesis nach zur Welt des Anorganischen sich verhalte, dieses steht in alle Wege fest, dass die anorganischen Stoffe von dem Organismus, von dem Lebewesen in weitesten Sinne des Wortes, immer nur angeeignet werden nach Massgabe des ihn constituirenden Typus, in Unterordnung und Einfügung unter seinen specifischen Charakter. Es ist neuerdings üblich geworden, den Lebensprocess als Stoffwechsel zu bezeichnen: eine ebenso richtige, als grobe und äusserliche Bezeichnung, die es übersieht, wie dieser Wechsel eben nur die Erscheinungsform und das Mittel des andauernden Lebensprocesses ist. Da kann es dann allerdings wahr werden, „dass man ist was man isst“ — wenn nämlich der Mensch, statt jene niederen Stoffe in sich zu verwandeln und zu sich emporzuheben, vielmehr sich in sie verwandelt und zu ihnen hinabsenkt. Aber das Wesen

des ζῶον ist eben nicht dies Stoffliche, welches es in sich aufnimmt, sondern diese inmitten des Stoffwechsels sich gleichbleibende, immer schärfer sich ausprägende Form, εἶδος: wer uns das erklärt, der deutet uns sein Wesen. Nach oben wie nach unten streckt die Pflanze sich aus, Luft und Licht und gröbere elementare Stoffe sich aneignend, damit sie vom ersten noch unbestimmten Keime an die individuelle Gestalt des Lebens auspräge, worauf es mit ihr abgesehen ist. Erst wenn sie ihrerseits aufhört zu leben, löst sie sich wieder auf in Stoffe, die sie zuvor behufs ihres Lebens in sich aufnahm. Was aber hier bei dem Lebenwesen im weitesten Sinne des Wortes der Fall ist, das wiederholt sich in sonderlicher Weise, das steigert und vollendet sich in dem persönlichen Wesen. Die creatürliche Persönlichkeit hat Nichts und ist Nichts ohne das natürliche Substrat, von dem sie ausgeht; sie ist darin das Gegentheil das Durch-sich-selbst-seins, und doch bethätigt sie gerade durch Aneignung jenes Gegebenen, durch Selbstsetzung des für sie Gesetzten, die relative Absolutheit, worin ihr Wesen besteht. Die Bemächtigung fremder Stoffe, wie sie hier zwecks der eignen Existenz und ihrer Vollendung Statt findet, ist auf der einen Seite jener gleich, wie sie bei allen Lebewesen Statt findet; denn auch die Persönlichkeit will bei solcher Bethätigung Nichts weiter als sein was sie ist und werden was sie soll. Aber auf der andern Seite ist sie verschieden eben nach dem Maſse desjenigen Wesens, auf dessen Erhaltung und Förderung es diesmal ankommt, eine Bemächtigung in Form von selbstbewusster Selbstbestimmung. Während die unpersönliche Creatur die Influenz von Seiten des göttlichen Geistes, der ihr immanent ist, erleidet ohne sich für denselben zu bestimmen und in Wechselwirkung mit ihm zu treten, ist es die Weise der creatürlichen Persönlichkeit, dieses Geistes als des Absoluten innezuwerden und seine Influenz zu wollen oder auch nicht zu wollen. Und dass dieses Verhältniss auch inmitten der Sünde in seiner Weise fortbesteht, weil von dessen Existenz die Persönlichkeit des Menschen abhängt, das ist anderwärts zur Sprache gekommen und bedarf hier keiner Wiederholung; nur dies wollen wir zur Vermeidung von Missverständnissen dabei

nicht unerwähnt lassen, dass doch die Wechselwirkung nicht die schlechthinige Bedingtheit des Menschen von dem immanenten Gottesgeiste ausschliesst, sondern diese vielmehr voraussetzt. Nur die Art der Immanenz modificirt sich nach Massgabe der Gegenwirkung. Aber wenn nun hier bei aller Differenz von dem unpersönlich-Lebendigen doch zugleich die Conformität mit demselben hervortritt, so begegnet uns das Nämliche, wenn wir auf die natürlichen Stoffe der Aneignung hinblicken, wovon nach der andern Seite hin die Selbstentfaltung des persönlichen Wesens bedingt ist. Denn hinsichtlich des niederen animalischen Lebens, welches in seiner Weise die Basis auch des persönlichen ist, gilt es unbedingt, dass Wachsthum und Ausreifung gleichwie bei allen andern Lebewesen durch Assimilation jener fremden Stoffe geschieht, durch Einfügung und Umsetzung derselben in diejenige Erscheinungsform, welche das Menschenwesen charakterisirt. Aber allerdings auch hier schon greift jene Selbstmächtigkeit Platz, welche bei der geistigen Aneignung und Bemächtigung, wie sie der Persönlichkeit hinsichtlich der Gesammtheit des Natürlichen eignet, vollends zu Tage tritt. Das Wachsthum und die Vollendung der individuellen Persönlichkeit geschieht in demselben Mafse als es ihr gelingt, nicht bloss die Kräfte und Gaben der eignen Natur in ihre Hände zu bekommen, sie zum Gegenstande der Selbstsetzung zu machen, sondern auch die Fülle der Lebenspotenzen, der Gedanken und Ideen, welche in der sie umgebenden Welt sich ausprägen, so in sich hineinzuziehen, ihrem eigenthümlichen Wesen zu vermitteln, dass dadurch nur um so mehr die sonderliche Individualität ihrer Anlage entsprechend sich durchsetzt und ausbildet.

4. Es ist von nicht geringer Bedeutung für das theologische Verständniss, dass die Ernährung, das Wachsthum und die Entfaltung des geistlichen Menschen ganz in analoger Weise vor sich geht, wie jene des natürlichen und des persönlichen Lebens überhaupt, nur dass nach Massgabe des neuen Ich sowohl die Stoffe wie die Aneignungsweise derselben sich modificiren. Der wahrhaft menschliche Charakter des neuen geistlichen Wesens giebt sich in dieser Conformität kund, während wir nun andrerseits

ungehemmt sind, den specifischen Charakter der geistlichen Ernährung zum Ausdruck zu bringen. Zunächst ist es vollkommen dem Ursprunge des neuen Menschen gemäss, dass die Stoffe seiner Ernährung in eben dem geistlichen Kosmos gelegen sind, in welchem und durch dessen Kräfte er ins Dasein getreten ist. Mag die Thätigkeit des Pflanzens und Begiessens, des Grundlegens und des Weiterbauens auf dem gelegten Grunde in gewisser Hinsicht eine verschiedene sein (vgl. 1 Cor. 3, 1 ff.), so sind es doch dem Wesen nach dieselben Lebenskräfte, aus der Fülle des verklärten Erlösers stammend, durch den h. Geist vermittelt, woraus der anfängliche Keim des neuen Ich und woraus die fernere Ernährung und Förderung desselben stammt, gleichwie es genau betrachtet nicht specifisch verschiedene Nahrungsstoffe sind, die der Apostel mit *γάλα* und *βρῶμα* bezeichnet (1 Cor. 3, 2 vgl. *στερεὰ τροφή* Hebr. 5, 13, 14), sondern verschieden nur je nach ihrer Bestimmung für die *νήπιοι* und für die *τέλειοι*. Hier bewährt sichs nun im Besonderen was wir oben im Allgemeinen festzustellen hatten, dass die Mittel der Selbstentfaltung keine anderen sind als jene der Selbsterhaltung, gleichwie die eine zügleich mit der anderen sich realisirt. Dasselbe Wort Gottes, woraus der Keim der Wiedergeburt stammt, dessen wir fort und fort bedürfen, um das in uns angefangene neue Wesen, den Glauben und die Gemeinschaft mit Gott zu behaupten, dient uns auch zur täglichen Speise unsres inwendigen Menschen, deren nährende Kräfte in uns eingehen und Christum in uns ausgestalten (vgl. Gal. 4, 19). Und zwar meinen wir das Wort Gottes hier in demselben umfassenden Sinne wie er in dem vorhergehenden Abschnitte bestimmt ward. Es ist auch kein nur bildlicher Ausdruck, wenn von einem *μορφοῦσθαι* Christi in uns dort die Rede ist; denn Christus müsste nicht der andere Adam sein, wenn nicht die aus ihm Gezeugten, und zwar um so mehr je mehr Christi Kraft in ihnen wirksam ist, sein Bild an sich trügen. „Wie wir getragen haben das Bild des Irdischen, so werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen“ (1 Cor. 15, 49): das gilt nicht bloss von dem Leben des Christen in der Vollendung, sondern auch schon hienieden je nach dem Maſse der er-

langten Reife. Wie aber durch den stetigen Gebrauch und Genuss des Wortes Gottes, so wird durch die Fortwirksamkeit der Taufgnade und deren Auffrischung mittelst des Wortes, durch den Empfang des h. Abendmahls, durch das Athmen in Gottes Nähe beim Gebet das geistliche Wesen des Christen genährt und gefördert, so dass nun dadurch das Kind allmählich zum Manne in Christo heranwächst. Wir haben daher über den Gebrauch dieser geistlichen Nahrungsmittel hier nichts Sonderliches dem früher Gesagten hinzuzufügen. Indem der Christ sie benutzt, um dadurch sich selbst gegen die Mächte des Argen zu behaupten, gebraucht er sie zugleich, um seine geistliche Persönlichkeit ausgestalten und vollenden zu lassen. Hierbei erscheint es als das Charakteristische dieser geistlichen Selbstentfaltung, dass der Mensch durch solche Hereinnahme der Lebenspotenzen Christi über sich selbst hinausgehoben, in eine höhere Sphäre versetzt wird; nicht eine Bewältigung Christi von Seiten des Menschen, sondern eine Bewältigung des Menschen von Seiten Christi; eine Hineinbildung des höheren Lebensprincips als herrschenden in die niedere Sphäre des natürlichen Menschen. Und doch bewährt sich das ächt Menschliche dieses wachsthümlichen Processes darin, dass das assimilirende höhere Princip nur nach dem Maſse der in dem Menschen gesetzten Empfänglichkeit sich bethätigt; dass hierin unbeschadet jener ersteren Thatsache auch wiederum eine Assimilation der geistlichen Lebenspotenzen, eine Bemächtigung derselben von Seiten des Menschen Statt findet. Denn wir werden bei solchem Wachsthum nicht *χριστοί* sondern *χριστιανοί*, Leute, welche je nach ihrer Art und Individualität Christi Bild an sich tragen, ja deren eignes Bild durch jenes verklärt und vollendet wird. Man kann sich in der That nicht genugthun bei der Betrachtung dieses eigenthümlichen Ineinanders, wo jeder Einzelne so zu sagen den gemeinsamen Familienzug von Christo aus überkommt und doch diesen Familienzug immer wieder in individueller Weise zum Ausdruck bringt. Denn hier ist die Sache noch complicirter als bei der natürlichen Abstammung, wo ja ebenfalls Gemeinsames und Besonderes ineinander liegt: das übergreifende geistliche Element macht sich als generelles

geltend inmitten der natürlichen Zusammengehörigkeit und Verschiedenheit, ohne sie zu beseitigen oder zu verkürzen, ja vielmehr die eine wie die andere zu ihrer gottgewollten Idee zurückführend. In den Typen national fernstehender wirklich bekehrter Heiden kann man dies verhältnissmässig am Deutlichsten wahrnehmen. Aber selbst wenn wir lediglich an die zuerst erwähnte Thatsache, die Assimilation von Seiten des göttlichen Lebensprincips denken, so liegt dieselbe keineswegs in jedem Betracht ausserhalb der allgemein-menschlichen Sphäre und Erfahrung: bei aller Erziehung und Bildung ist es darauf abgesehen, den Menschen aus dem niederen Bereich des natürlichen Lebens in den höheren heraufzuheben, ihn zu durchdringen mit den Potenzen des veredelten und verklärten Menschenthums und gerade dadurch die individuelle Persönlichkeit ihrer Bestimmung näher zu führen.

5. Wir haben damit die erste und allerwesentlichste Bedingung des Wachsthums und der Selbstentfaltung genannt, wornach der Christ Christo seinem gottmenschlichen Urbild und damit Gotte selbst sich zu erschliessen und zu assimiliren hat. Hier hat die *unio mystica cum Deo*, die Versenkung in Gott, das Leben in Gott, ihre ethische Stelle und Bedeutung. Von einer Wiederherstellung und Vollendung des göttlichen Ebenbildes in dem Menschen, und darin concentrirt sich doch schlüsslich die anzustrebende ethische Vollkommenheit, könnte ohne solche *unio mystica* nicht die Rede sein. Wir sind göttlichen Geschlechtes, unsrer Natur und Bestimmung gemäss, und darum ist Umgang mit Gott, Vertiefung in das Unendliche, Ewige, Göttliche die Grundbedingung für das Werden des Menschlichen: das Gegentheil jener Richtung nach unten wie sie Judas, der Bruder Jakobi, (v. 10) charakterisirt: „diese schmähen was immer sie nicht kennen, was aber sie den unverständigen Thieren gleich verstehen, darin gehen sie zu Grunde.“ Die Thiere leben, vollenden das ihnen eigenthümliche Leben gerade in Dem, „was sie verstehen“, dem natürlich-Sinnlichen, wogegen der Mensch zu Grunde geht, wenn er sich diesem als solchem hingiebt. Nämlich all dies Sinnliche ist auch Gottes, und wer das Göttliche darin findet,

der geht nicht zu Grunde, sondern lebt. Aber wir müssen den Gedanken, um ihn richtig zu fassen, erweitern und das Creatürliche überhaupt, nicht bloss das Sinnliche, scheiden von dem Göttlichen. Wer dem Creatürlichen lebt, und wäre es das Edelste, statt Gott darin zu finden und Gotte darin zu leben, der geht zu Grunde. Wer durch seinen irdischen Beruf sich in das Creatürliche bannen lässt, ihn erfüllt ohne einen Gottesdienst darin zu üben und zu sehen, der wird dadurch in die Sphäre der *ἄλογα ζῶα* herabgezogen, die wahrlich in ihrer Weise auch „arbeiten". In diesem Sinne betont Luther die Werke des irdischen Berufes, weil da Gottes Befehl sei und solch geringes Werk müsse als Gottesdienst gerühmt werden. „Und möchte also die ganze Welt voll Gottesdienstes sein; nicht allein in der Kirchen, sondern auch im Hause, in der Küche, im Keller, in der Werkstatt, auf dem Feld, bei Bürgern und Bauern, wenn wir uns nur recht wollten drein schicken. Denn gewiss ist, dass Gott nicht allein das Kirchen- und Weltregiment, sondern auch das Haushalten geordnet und erhalten will haben" (Hauspost. über das Evang. Matth. 6, 24—34, Erl. Ausg. 5, 84 ff.). Damit bahnen wir uns den Uebergang zu der andern Bedingung des geistlich-sittlichen Wachsthums, der Assimilation der Natur, der natürlichen Lebenspotenzen, seien es nun natürlich-menschliche oder solche der creatürlichen Welt überhaupt. Es ist nämlich von der höchsten Wichtigkeit, beide Elemente des geistlichen Lebensprocesses, jene höheren und diese niederen, in der engsten Verbindung mit einander aufzufassen, nicht bloss um der letzteren willen, sondern auch wegen der ersteren. Die Versenkung in Gott, die *unio mystica*, dieses unentbehrlichste Moment zur Gewinnung christlicher und menschlicher Vollkommenheit, würde vergeblich, ja vielmehr verderblich sein, wenn der Christ wähnte dabei absehen zu dürfen von den Vermittelungen, durch welche Gott sein Wesen uns offenbar gemacht hat. Den Weg, den Gott gegangen ist sich uns zu offenbaren, haben wir zu gehen, um ihn zu erkennen und uns mit ihm zu vereinigen. Und wenn wir dabei zuerst an die Person Christi zu denken haben, darin uns der Weg zum Allerheiligsten geöffnet ist, so wollen wir dabei nicht vergessen, dass

alles Creatürliche als solches ein Spiegelbild der Herrlichkeit Gottes ist. Also wir starren nicht ins unendlich-Leere, um Gott darin zu finden, setzen uns nicht bei verschlossenen Thüren in einen Winkel und stemmen contemplirend das Kinn auf die Brust, sondern wir suchen Gott da, wo seine Herrlichkeit uns entgegenfluthet, in dem geistlichen und dem natürlichen Kosmos. So wird uns auch die Hinnahme und die Bemächtigung des Natürlichen, in dessen engerer und weiterer Bedeutung, ein Mittel des geistlichen Wachsthums, welches dem ersteren nicht disparat ist. Hier ergiebt sich nun wiederum die Parallele zwischen den Acten der Selbsterhaltung und jenen der Selbstentfaltung, die doch keineswegs auf Identität derselben zurückzuführen ist. Denn in dem Verhältniss zur Welt des Natürlichen, in der Bemächtigung der hier vorliegenden Lebensmächte, erkannten wir ein wesentliches Stück der selbsterhaltenden Thätigkeit, so zwar dass der Kampf mit diesen Potenzen, weil und insoweit sie von der Sünde durchzogen sind, dort in den Vordergrund trat. Und eben darin beruht der Unterschied des Verhältnisses zwischen dem geistlichen Ich und diesen natürlichen Objecten an unserm Orte, indem hier zwar immer der Kampf, die bewältigende und ausscheidende Thätigkeit, vorausgesetzt wird, die Selbstentfaltung aber nicht unmittelbar durch diesen Kampf geschieht, sondern vielmehr durch stetige Aneignung der durch den Kampf bewältigten und von der Sünde gereinigten Potenzen. Von dem ersten Augenblicke der Einpflanzung des geistlichen Lebens an findet dieser wachsthümliche Process Statt; denn die Kräfte, in die sich das neue Ich fasst, durch die es sich bethätigt, sind die natürlich-menschlichen. Der Wille, mittelst dessen dieses Ich sich äussert, ist creatürlich-menschlicher Wille, und das Verständniss, womit es sich seiner und des geistlichen Kosmos bewusst wird, ist menschliches Verständniss. Insoweit hat schon eine Aneignung der natürlich-menschlichen Potenzen bei der Wiedergeburt und Bekehrung Statt gefunden, aber nur anfangsweise und mit der Tendenz eines wachsthümlichen Processes. Der neue Mensch entfaltet und verwirklicht sich, indem er diese zunächst widerstrebenden Mächte und Elemente in seinen Dienst nimmt, sie zu Mitteln seiner Selbst-

bethätigung macht, sich in ihnen ausprägt und darstellt. Wenn der Apostel die römische Gemeinde auffordert, ihre Leiber als lebendiges, heiliges, gottwohlgefälliges Opfer darzubringen — der Christen geistiger Gottesdienst, und nicht sich gleichzustellen dieser Welt, sondern sich umzuwandeln durch Erneuerung ihres Sinnes zur Prüfung, welches der Wille Gottes, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene sei (12, 1 u. 2), so ist damit nach seinem ganzen Umfange bezeichnet, was es mit der hier in Frage stehenden Assimilation des Natürlichen, und zwar zunächst der eignen Natur, auf sich habe. Denn die beiden Seiten der Ermahnung erschöpfen erst in ihrer Beziehung auf einander und bei ihrem Zusammenschluss den einheitlichen Gedanken, welcher dem Apostel vorschwebt, das Menschenwesen in seiner Totalität dem christlichen Princip homogen zu gestalten. Dort handelt sichs, wiewohl nur der Leib des Christen in Frage steht, um ein Opfer im höheren, geistigen Sinne, indem die leiblichen Organe, nun von der Sünde gereinigt und in dem Maſse als sie es werden, Gotte geheiligt, in seinen weil in den Dienst des neuen Ich gestellt werden; derselbe Gedanke, wie ihn der Apostel schon im 6. Kapitel dieses Briefes (v. 13b u. 19) zum Ausdruck bringt. Hier nämlich begnügt er sich nicht mit der Forderung an die römischen Christen (v. 12 u. 13a) es solle die Sünde nicht herrschen in ihrem sterblichen Leibe, zu gehorchen seinen Gelüsten, noch möchten sie ihre Glieder der Sünde dargeben zu Waffen der Ungerechtigkeit — das ist die erste mehr negative Aufgabe der Selbsterhaltung — sondern er fügt hinzu: „sondern stellet euch selbst dar Gotte als aus Todten lebend und eure Glieder zu Waffen der Gerechtigkeit Gotte“; oder (v. 19) „stellet eure Glieder dar zu Dienern der Gerechtigkeit behufs der Heiligung“. Man sieht aus der ersteren Stelle (13b), wie die Hingabe der Persönlichkeit immer das Nächste und Entscheidende ist, worauf dann erst die Hingabe der leiblichen Organe folgt. Und damit sind wir auf den früheren Gedanken zurückgewiesen, wo der Apostel von der Darbringung der σώματα zur Erneuerung und Umwandlung des νοῦς, des inneren Menschen überhaupt, fortschreitet. Bei der unlösbaren Verbindung aber, in welcher des Menschen

Leiblichkeit mit der ihn umgebenden materiellen Natur, sein geistiges Leben mit den geistigen Mächten des natürlichen Kosmos steht, ist es vonvornherein undenkbar, dass die Aneignung bloss auf die Natur im ersteren engeren und nicht zugleich im zweiten weiteren Sinne sich bezöge.

6. Es wird nothwendig sein, nachdem wir auch dieser anderen Bedingung des geistlich-sittlichen Wachsthums uns bemächtigt haben, die Sache genauer durchzuführen und zu veranschaulichen. Denn wir haben es hier mit einer Aufgabe des Christenlebens zu thun, die ebenso regelmässig und alltäglich zu leisten ist, wie der Widerstand, welchen wir der auf uns eindringenden Versuchung entgegensetzen. Zerrissenheit ist der Charakter der Welt, der Menschheit, des Einzelnen, seit die Sünde in die Welt eingetreten ist. Auch wer sich ganz dem Argen hingegeben hat oder hingeben wollte, bringt es zu keiner Einheitlichkeit und Zusammenstimmung seines Wesens, weil die Sünde überall eine auflösende Wirkung äussert und der Gegendruck der göttlichen Absolutheit allewege auf dem Sünder lastet. In besonderem Sinne aber seufzt unter Zerrissenheit der Christ, in welchem Geist und Fleisch, Tod und Leben, Himmel und Hölle mit einander ringen. Wir legen den Finger auf jenes *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος* (Rom. 7, 24), diesen präsentischen Schmerzensruf des Apostels, angesichts des ihn umfangenden Todesleibes und des Zwiespaltes, wie er ihn zuvor geschildert hat. Hier sieht man, was es heisst und was für eine Aufgabe es ist, Harmonie herzustellen inmitten solchen Zwiespaltes, nicht bloss so, dass man die rebellirenden Triebe des Fleisches niederwirft und an die Kette legt, sondern so, dass durch Einwirkung der geistlichen Factoren das ursprüngliche Bild dieser Triebe, dieses natürlichen Lebens überhaupt, gemäss der göttlichen Schöpfungsidee durch die Verzerrung der Sünde wieder hindurchbreche und sich auspräge. Es ist ein unsäglich wohlthuendes Gefühl, recht eigentlich jener *ταλαιπωρία* entgegengesetzt, freilich zumeist nur in vorübergehenden Momenten von dem Christen empfunden, wenn ein gewisses Durchdrungensein der natürlichen Gaben und Triebe von den geistlichen Kräften zum Bewusstsein kommt und unter dem Prävaliren dieser

Elemente wie ein Abendfriede über die Mühsal des täglichen Streites sich niedersenkt. Das ist ein Vorschmack der Seligkeit, wo wir ganz, mit Leib und Seele, mit unserm geistlichen wie mit unserm natürlichen Wesen, auch mit der uns umgebenden Welt, Gottes sein werden, durch nichts Anderes bestimmt als durch das von ihm ausströmende Leben: ein Gefühl, wie es damals Augustin genoss, als er nach langer Irrfahrt des Lebens an der Seite seiner Mutter Monika zu Ostia in abendlicher Stille vom Fenster hinausblickte in den Garten des Hauses, *si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aëris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando etc.*, *et loquatur ipse solus (qui fecit ea) . . . nonne hoc est 'intra in gaudium Domini tui'*? Und doch ist es wohl nicht ganz richtig, wenn Augustin hier einen Gegensatz statuirt: *si loquatur ipse solus, non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius, non per linguam carnis, neque per vocem angeli . . . sed ipsum quem in his amamus, ipsum sine his audiamus* — jener nicht ganz überwundene Dualismus, wie er auch sonst in den Schriften Augustins begegnet. Denn wenn wir recht stehen zur Natur in und ausser uns, zu den creatürlichen Dingen überhaupt, so braucht das '*sine his*' nicht einzutreten, sondern in ihnen, aus ihnen, durch sie hören wir Gottes Rede. Aber nun sieht man auch um so deutlicher, welch ein Weg dahin erforderlich ist, wo alle Stimmen der Creatur in und ausser uns, unbeschadet der reichen von Gott ihnen verliehenen Mannigfaltigkeit, die Rede Gottes, seine Majestät und Schönheit, aus sich werden widertönen lassen. Denn so gewiss der Anfang solcher herzustellenden Harmonie immer bei der eigensten Natur des Christen zu machen ist, den ihm schöpfungsmässig verliehenen Gaben und Kräften, so dass es kein christlich-sittliches Leben giebt, wo nicht jener Process der Aneignung im Gange und die Zusammenstimmung irgendwie erreicht wäre, so liegt es doch am Tage, dass die letztere erst dann wirklich vollendet werden kann, wenn auch die natürlichen Potenzen in der Umgebung des Christen von den geistlichen Mächten erfasst und völlig durchdrungen sind, da ja von dort her stetige Influenzen auf das natürliche Wesen des Christen ausgehen und

ohne solche dies Wesen nicht bestehen könnte Hier ist es zum allergeringsten Theile in die Hand des Christen, auch des gefördertsten und reifsten, gegeben, den Einklang des Göttlichen und des Natürlichen herzustellen, in die Hand des einzelnen Christen noch viel weniger als in die der Gemeinde. Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde, welche lediglich durch eine Machtwirkung Gottes verwirklicht werden können. Aber doch gehören gewisse Anfänge auch hier zum Wachsthum und zur Selbstentfaltung des Christenlebens. Wie der Christ seine Zunge, seine Hand, ja vielmehr sein Sinnen und Denken, seinen Beruf, seine tägliche Arbeit und Erholung in den Dienst seines geistlichen Wesens zu stellen bestrebt ist, so sucht er auch seiner weiteren Umgebung, seinem Haus, seiner Familie das Gepräge gleicher Einheitlichkeit und Zusammenstimmung zu geben. Wie weit ihm das gelingt, ist die Frage, eben weil es keineswegs von ihm allein abhängt; aber in gewissem Maſse gehört auch diese Assimilation zur Durchführung des christlich-sittlichen Lebens.

7. Man sieht, wie die genauere Darstellung und Veranschaulichung dieses Aneignungsprocesses und der dadurch bedingten Selbstentfaltung uns ganz von selbst den Beziehungen näherführt, in welche wir darnach das bisher auf sich selbst bezogene christlich-sittliche Leben zur geistlichen und zur natürlichen Welt zu stellen haben. Denn nur durch die Elemente dieser zwiefachen Welt, die er sich aneignet, vermag der Mensch Gottes auszureifen und seiner Vollendung entgegenzugehen. Aber indem wir dieses zum Bewusstsein bringen, wird uns zugleich klar, dass wir damit an der Grenze unsres ersten Theiles, welcher von dem Werden des Menschen Gottes an sich handelt, angelangt sind, vorbehaltlich der Formen, in welche dieses Werden sich fasst. Wir überschreiten diese Grenze vorläufig noch nicht, sondern suchen uns endgiltig über das Verhältniss zu orientiren, welches sich nun zwischen den beiden Bedingungen der Selbstentfaltung ergiebt. Wir durften oben die Assimilation der geistlich-göttlichen Lebenskräfte wenn auch zunächst passivisch, so doch zugleich activisch von dem Christen aussagen: so wird es wohl in Anbetracht des eigenthümlichen Unterschiedes correct sein, wenn wir hier die

Aneignung der natürlichen Elemente zunächst zwar activisch, aber dann zugleich passivisch auffassen. Denn freilich insoweit diese natürlichen Dinge von der Sünde durchzogen sind, aber auch insofern sie als Herrschaftsgebiet des Menschen einen niederen Bereich der Creatur bezeichnen, kann von einer Hingabe an dieselben, einem Assimilirtwerden von ihnen nicht die Rede sein, sondern was dort, bei den geistlich-göttlichen Dingen, das Zweite war, das ist hier das Erste: es gilt die Welt des Natürlichen in den Dienst des neuen Menschen zu nehmen, sie mit den Kräften des geistlichen Lebens zu durchdringen, sie ihnen homogen zu gestalten. Aber je mehr nun dieses geschieht, je mehr dadurch die ursprüngliche Idee jener Welt wieder hervortritt, um desto mehr wird auch, unbeschadet der activischeu Aneignung, ein Assimilirtwerden des christlichen Subjectes von dorther Statt finden können und müssen. Denn diese Dinge tragen gerade in Dem, was ihr Wesen ausmacht, göttliches Gepräge, und was göttlich ist, Dem darf und soll der Mensch sich hingeben. Man siehts doch an jedem redlichen, in die Tiefen irgend einer Realität des creatürlichen Daseins sich eintauchenden Forschers, wie hier die Grösse, die Fülle, die Schönheit der Dinge ihn bemeistert, oft ein unbewusster Zoll, der dem göttlichen Charakter dieser Dinge auch von Solchen entrichtet wird, die sie nur als endliche kennen. Aber die Gefahr, der ein Solcher nicht leicht entgeht, der Creatur zu dienen *παρὰ τὸν κτίσαντα*, liegt dem Christen fern, und er kann sich daher in die Gottesgedanken, welche in den geschöpflichen Dingen ausgeprägt sind, versenken, sich an sie hingeben, ohne darum sein eignes Wesen zu verlieren. Es ist eine Welt Gottes, in der wir leben, und wer sich ihr als solcher hingiebt, der empfängt sich selbst reicher und vollkommener zurück; seine Herrschaft über sie vollzieht sich dann erst recht, wenn er gelernt hat zu dienen, den gegebenen Gottesordnungen sich zu unterstellen. Damit wird nun völlig das Verhältniss durchsichtig, wie es zwischen dem *πάντα ὑμῶν* und dem *ὑμεῖς Χριστοῦ* des Apostels (1 Cor. 3, 21, 23) besteht. Die Hingabe an Gott, diese *prora et puppis* des christlichen Lebens, diese Grundbedingung alles geistlichen Wachsthums, ist für den Christen bedingt zunächst

durch die Hingabe an Christus, welcher Gottes ist (1 Cor. 3, 23); und mit ihr, durch sie, verwirklicht sich sofort das Andere, das *πάντα ὑμῶν*, worunter nun Paulus nicht bloss die physische, dem Menschen zum Herrschaftsbereich angewiesene Welt versteht, sondern auch sich selbst und Apollos und Kephas, ja Alles was nicht Gott selbst ist. Denn alles Creatürliche steht im Verhältniss gegenseitiger Ergänzung und gegenseitigen Dienstes zu einander, gleichwie ein Jedes relativer Selbstzweck ist; so dass der sonderliche Sinn der Herrschaft des Menschen über seine physische Umgebung erst unter dieser Voraussetzung recht verstanden wird. Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge nur indem er zugleich ein dienstbarer Knecht aller Dinge ist und Jedermann unterthan. Gleichwie Christus, dessen eigen er geworden (*ὑμεῖς Χριστοῦ*) und in dessen Herrschaft er dadurch miteingetreten, mittelst hingebender Liebe seine Herrschaft erworben und bethätigt hat. „Alles ist euer", das ist die rechte evangelische Universalität, bei der noch im höheren Sinne als das hergebrachte Dictum es meint, von dem Christen als Menschen Gottes gilt: *homo sum*, *nihil humani*, ja *nihil terreni*, *nihil mundani alienum a me est.* Daraus erwächst jene harmonische Ausbildung des Christenmenschen, da er für alles natürlich Schöne und Wahre Sinn und Verständniss und Interesse gewinnt, menschlich aufgeschlossen und empfänglich für die reiche Gotteswelt, die ihn umgiebt. Denn hier tritt die eigenthümliche Grösse des Menschen hervor, wie sie durch Christum erneuert wird, in sich zusammenzufassen und in sich abzuspiegeln was irgend Creatürliches ihn umgiebt, ein Mikrokosmos dieses Makrokosmos zu sein, aber ohne darum sich an die Welt zu verlieren — *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ*. Das Wesen des Menschen, wie es von dem Schöpfergott gemeint, von Christo erneuert worden, ist viel zu gross, als dass es einen andern Herrn, dessen eigen es wäre, über sich anerkennen dürfte, als den Herrn über Himmel und Erde, durch den und nach dessen Urbild es geschaffen. „Ihr seid Christi", das führt den Christen immer wieder in die Enge, nachdem er durch jenes Erstere in die Weite geführt worden ist; denn „was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner

Seele" (Matth. 16, 26), nämlich indem er seine Seele an sie verlöre? Und doch führt es zugleich auch in die Weite; denn wie könnten wir die Welt gewinnen, sie uns wirklich, ohne Verlust unser selbst, zu eigen machen, wären wir nicht Christi, der die Welt überwunden und Alles mit sich, dadurch aber auch unter einander, versöhnt hat (vgl. Col. 1, 20)? Da wird Beides offenbar: dass diese Selbstentfaltung des Christen doch etwas Anderes, Weitergehendes und Umfassenderes ist als die allerdings durch das ganze Leben des Christen sich hindurchziehende Selbsterhaltung, und dass eben hiermit die ursprüngliche Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott sich erneuert und vollendet, wornach nur in und mit der Selbstsetzung für Gott die Selbstsetzung in Beziehung auf die Welt, die Bemächtigung und Beherrschung der Welt, sich verwirklichen sollte.

8. Gerade der letztere Gedanke, dass durch die hiermit aufgezeigte Selbstbethätigung des Christen die ihm zugedachte Vollendung realisirt werde, ist geeignet, unser ethisches Urtheil über eine Frage feststellen zu helfen, welche allerdings ihrer allgemeinen Fassung gemäss, zumal in Anbetracht der confessionellen Kämpfe, in der Dogmatik behandelt zu werden pflegt, die aber recht eigentlich ethischer Natur ist, die Frage über den Begriff der guten Werke und über deren Verhältniss zum Glauben. Denn so wenig auch das Wesen des guten Werkes bloss durch die dabei statthabende Intention, durch das jeweilige Ziel des Thuns allein bestimmt wird, da es dabei vielmehr zunächst auf die Genesis der Bethätigung ankommt, so ist doch jedem der Sache Kundigen nicht unbekannt, wie sehr bei den kirchlichen Controversen auch der Gegenstand und Inhalt des jeweiligen Werkes in Frage kam; und während wir über den Ursprung der guten Werke von dem Momente an hätten urtheilen können, wo des rechtfertigenden Glaubens und des Gnadenstandes Erwähnung geschehen, so ist dagegen erst jetzt, nachdem wir die Selbstentfaltung des christlich-sittlichen Lebens im Zusammenhang mit seiner Selbsterhaltung in Betracht gezogen, ein Urtheil über den Gegenstand der christlichen Selbstbethätigung möglich. Man könnte freilich versucht sein, die vorliegende Frage bis ganz zuletzt,

nämlich bis dahin aufzusparen, wo die Beziehungen auf den geistlichen und den natürlichen Kosmos ans Licht getreten sind — denn in jeder solcher Beziehung und darauf begründeten Bethätigung liegt zweifellos ein gutes Werk des Christen vor. Indessen erinnern wir uns, dass unsre bisherige Darstellung des christlich-sittlichen Lebens nicht etwa als Theil desselben gemeint ist, sondern vielmehr das Ganze umfasst, in welches dann nur die näheren Bestimmungen hineinzuzeichnen sind; und da der Begriff des guten Werkes ein allgemeiner ist, so muss sich auch der Kanon desselben aus den bisherigen allgemeinen Umrissen des christlichen Lebens herstellen lassen. Wir werden uns also ganz auf dem Gebiete der guten Werke bewegen, wenn wir später die Auswirkung des christlichen Lebens in seinen geistlichen und natürlichen Beziehungen ins Auge fassen, aber so, dass wir dabei den Begriff des guten Werkes mitbringen, gleichwie wir den Begriff des Glaubens mitbringen, der sich in jener Auswirkung kundgiebt. Andrerseits bedarf es nur der Erinnerung, dass, wenn bei dem christlich-guten Werke alle Bethätigung des Menschen Gottes als solchen in Frage steht, die Selbsterhaltung zur Feststellung seines Begriffes ebenso herangezogen sein will wie die Selbstentfaltung, und nicht minder die Selbstauswirkung des Glaubens in Liebe und Hoffnung.

9. Dass der Mensch „Werke" thut, will mit seiner Persönlichkeit in Beziehung gesetzt sein. Werke sind es im Sinne der sich äussernden Selbst- und Weltmächtigkeit, worin, wie wir wissen, die Persönlichkeit des Menschen besteht. Und da nun diese Persönlichkeit dem menschlichen Wesen unverlierbar anhaftet, wie sehr auch die Art der Selbstbestimmung durch den Eintritt der Sünde sich modificirt haben mag, so begreift sich, dass es ebenso „Werke des Fleisches" giebt (Gal. 5, 19), wie andererseits „gute Werke", welche die Signatur des Christen sind (vgl. z. B. Mtth. 5, 16 u. 2 Cor. 9, 8), indem „Frucht des Geistes" (Gal. 5, 22). Ebenso klar ist, dass das Urtheil über die „Güte" solcher Werke, d. h. über ihren sittlichen Werth, sich gänzlich bestimmt nach den Voraussetzungen, von denen wir herkommen, hinsichtlich des natürlichen Menschen sowie hinsichtlich des We-

sens der Wiedergeburt und Bekehrung. Dort haben wir gesehen, dass es dem natürlichen Menschen keineswegs unmöglich ist, die ihm kundwerdenden sittlichen Rechtsordnungen zu erfüllen — es sind „gute“ Werke, die er damit vollbringt, im Unterschied von schlimmen, die er durch Nichtbeachtung und Uebertretung jener Rechtsordnungen sich zu Schulden kommen lässt. Aber es gehört ein grosses Maſs von Confusion oder von Misskennung der evangelischen Wahrheit dazu, wenn man diese Thatsache der andern entgegensetzt, dass „gute“ Werke nur auf Grund des rechtfertigenden Glaubens von dem Christen vollbracht werden können. Denn hier will das Prädikat „gut“ bemessen sein nach dem absoluten sittlichen Kanon, wie er bei der Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott in Anwendung kommt. Nach diesem Kanon beurtheilt wird alles natürlich „gute“ Werk zu leicht befunden, mit demselben Rechte und aus demselben Grunde, weshalb es für den natürlichen Menschen, für jeden ohne Ausnahme, der Wiedergeburt und Bekehrung bedarf, um ins Leben einzugehen. Daraus ergiebt sich von selbst als die allgemeinste Bestimmung des guten Werkes im christlichsittlichen Sinne, dass als solches nur eine Bethätigung der christlichen Persönlichkeit angesehen werden kann, und dass andrerseits Alles jenem Begriffe sich unterstellt, was wirklich Bethätigung der christlichen Persönlichkeit ist. Wenn Christus seine Jünger auffordert, ihr Licht leuchten zu lassen vor den Leuten, damit diese ihre guten Werke sehen und ihren Vater im Himmel preisen (Mtth. 5, 16), und wenn Paulus die guten Werke, welche er den Werken des Fleisches entgegenstellt, als Frucht des Geistes bezeichnet, so sieht man beide Male, dass für solche Bethätigung ein Gewordensein, ein Lebensbestand der Christen vorausgesetzt wird, ohne welchen von jenen Werken nicht die Rede sein könnte. Sie müssen durch die Gemeinschaft mit Dem, welcher das Licht der Welt κατεξοχήν ist (Joh. 8, 12), selbst licht, Kinder des Lichtes (Joh. 12, 36) geworden sein, um nun als Leuchten in der Welt (Phil. 2, 16) zu scheinen; sie müssen aus dem Geist geboren sein und den Geist als bestimmendes Lebensprincip in sich tragen (vgl. Rom. 8, 5, 14), wenn die Auswirkungen ihrer Per-

sönlichkeit als Frucht des Geistes gewürdigt werden sollen. Wir kommen also hierbei auf jenen von Christo wiederholt betonten, von Luther in seine principielle Bedeutung für das christliche Ethos wieder eingesetzten Gedanken zurück, dass nach der Beschaffenheit des Baumes die der Früchte sich bemesse (Mtth. 7, 17), dass es unmöglich sei gute Früchte zu bringen, wenn man nicht ein guter Baum ist (Mtth. 7, 18), dass man also zuerst den Baum gut zu machen habe, um dann und dadurch seine Frucht gut zu machen (Mtth. 12, 33). Wir lassen an dieser Stelle alle Fragen, welche sich aus der Disparatheit des persönlichen Lebens und des physischen, dem die Form des Gedankens entnommen ist, ergeben könnten, bei Seite: es fragt sich, wie in Gemässheit dieser Schriftaussagen die Genesis der guten Werke zu bestimmen sei, welche über ihren Charakter entscheidet. Und da wird es, dünkt mich, correcter sein, die Existenz des neuen Ich, der geistlichen Persönlichkeit voranzustellen, anstatt, wie es sonst in der Regel geschieht, den Gnadenstand des Christen, seine Gerechtigkeit vor Gott, kraft deren nun das gleiche Urtheil wie über die Person auch über deren Aeusserungen ergehe. Denn es handelt sich, wie gleich anfangs betont wurde, bei den guten Werken um persönliche Bethätigungen, um Acte der Selbstbestimmung, die darauf angesehen sein wollen, wie geartet das Ich sei, welches sich zu ihnen bestimmt. Es ist das kraft der Wiedergeburt gesetzte, in der Bekehrung zu sich selbst gekommene, in die Herrschaft gegenüber dem alten Menschen eingetretene neue Ich, dessen Lebensäusserungen wir als gute Werke zu bezeichnen haben. In diesen wirkt sich aus was das neue Ich seiner geistlich-sittlichen Beschaffenheit nach ist, gleichwie in den guten Früchten die Art des guten Baumes. Diese Thatsache ist doch von grosser Wichtigkeit, damit man in der ethischen Beurtheilung der „guten Werke" des Christen, namentlich auch in der Selbstbeurtheilung, sich nicht täusche. Der Christ ist seiner concreten Erscheinung nach etwas sehr Zusammengesetztes, und nicht Alles, was aus ihm hervorgeht, ist darum auch schon Aeusserung des in ihm zur Herrschaft gekommenen neuen Lebensprincips. Der Christ begeht täglich Sünden, die nicht als gute

Werke angesehen werden können, trotzdem dass sie Aeusserungen dieses Menschen sind, den wir als Christen kennen. Wie es zu solchen Sünden inmitten des Christenstandes, auch zunächst ohne Aufhebung des Christenstandes, kommt, dieses haben wir früher hinreichend gesehen. Aber hier fragt es sich nicht sowohl nach den bösen Handlungen, zu denen auch der Christ vermöge der Gespaltenheit seines Wesens sich hinreissen lässt, sondern nach den guten Handlungen, die von ihm gethan werden, und die doch genau betrachtet nicht immer die „guten Werke" sind, worauf es in dem Christenleben ankommt. Gerade weil der natürliche Mensch in seiner Weise auch gute Werke thun kann, welche auf ihre Erscheinung, auf ihre Zusammenstimmung mit der jeweiligen Gesetzesforderung gesehen mit Recht so heissen, lassen sich auch in dem Christenleben „gute Werke" denken, die nicht sind was sie heissen. Der Christ hat es bei seinem Kampfe mit dem alten Menschen der Natur der Sache nach in der Regel mit den unmittelbar sündlichen Gelüsten, mit den dem geistlichen Ich direct widerstreitenden Trieben zu thun. Aber der alte Mensch ging vor der Bekehrung und geht auch jetzt keineswegs darin auf, direct gegen das ihm kundgewordene Gesetz anzukämpfen: er hat gewisse „gute Eigenschaften", etwa die des Fleisses, der Mässigkeit, des Mitleides u. s. w., die ihm bleiben auch nachdem die Bekehrung vollzogen worden ist. Nun liegen die Dinge thatsächlich so, dass so lange diese „guten Eigenschaften", diese „natürlichen Tugenden" von dem neuen geistlichen Ich noch nicht angeeignet, noch nicht von dem neuen Lebensprincip durchdrungen, noch nicht von dem obersten Motiv der christlichen Persönlichkeit gesetzt sind, sie in ihrem sittlichen Werthe nach wie vor sich gleichbleiben, mithin „gute Werke" in der stricten christlichen Bedeutung des Wortes nicht sind. Es kann ein Christ Treue in seinem Berufe beweisen, die mit geistlichem Auge angesehen nur gleichwerthig, vielleicht gar minderwerthig ist im Verhältniss zu jener, die doch wahrlich oft genug bei Nichtbekehrten vorkommt. Der Christ kann sich sehr täuschen, wenn er seine Wohlthätigkeit, seinen Patriotismus u. s. w. darum schon, weil er sich in solcher Weise bethätigt, als christlich-gute Werke

anspricht. Das gemeine Urtheil der Welt geht hier durchweg fehl, denn ihm fehlt der Mafsstab ethischer Beurtheilung vollständig; das Urtheil des Christen kann wenigstens sehr leicht irre gehen und wird nur hinsichtlich der eignen Person eine gewisse Sicherheit zu erlangen im Stande sein. Darum ist auch das Richten Anderer auf Grund ihrer sittlichen Bethätigungen so bedenklich: denn es kann Einer über und über mit guten Werken behangen sein, und inwendig darbt oder fault der Lebenskeim, ohne dessen Auswirkung jenen Werken der Werth gebricht; und es kann Einer über und über mit Beulen und Schäden der Sünde bedeckt sein, und inwendig regt sich schon und arbeitet das neue Ich, welches allmählich all diesen Krankheitsstoff überwindet und ausscheidet. Darum prüfe Jeder sein Selbstwerk (Gal. 6, 4), um zu sehen, ob darin Etwas von jenem Leben ausgeprägt sei, welches aus der Wiedergeburt stammt und der Natur des geistlichen Ich entspricht.

10. Wenn nun aber auch vermöge der Correlation zwischen Person und Werk dies das Erste und Nothwendigste ist, dass man die guten Werke als Lebensäusserungen des neuen geistlichen Ich begreife, so wäre es doch ein verhängnissvoller Irrthum, wollten wir dabei stehen bleiben und nicht alsbald den Gnadenstand des Subjectes als Bedingung hinzunehmen. Denn nicht bloss ist das neue Ich schon an sich keine constante Grösse, vielmehr etwas subjectiv Werdendes und Wachsendes, so dass gleiche Schwankung und Unfertigkeit auch von seinen Aeusserungen ausgesagt werden muss, sondern wie schon bei Darstellung des Christenkampfes (§. 18, 8) gezeigt wurde, die Aeusserungen dieses Ich, da sie zu ihrem Selbstvollzug der natürlichen Organe bedürfen, kommen um deswillen in der Regel nicht als das was sie ursprünglich sind und wie sie gemeint waren an den Tag: sie erscheinen mehr oder weniger inficirt und befleckt von der Sünde und Unreinigkeit, wie sie jenen natürlichen Organen noch anhaftet. Also schon aus dem ersten und noch mehr aus dem zweiten Grunde ist nicht daran zu denken, dass Lebensäusserungen des Christen allein schon um deswillen als gute Werke gelten dürften, weil sie Setzungen des neuen Ich sind, so

gewiss damit sie zu Stande kommen solche Setzung vonvornherein nothwendig ist. Es gilt hier genau dasselbe, was früher hinsichtlich der Rechtfertigung und der sie bedingenden subjectiven Voraussetzungen gesagt worden ist: Niemand wird gerechtfertigt, es sei denn durch den Glauben, und doch wäre Nichts irriger, als dieses subjectiven geistlichen Vorganges als des Grundes der Rechtfertigung sich zu getrösten. Nirgend ist rechtfertigender Glaube, wo nicht zugleich Bekehrung; und doch kann das geistliche Ich auf keiner Stufe seiner Entwickelung dafür angesehen werden, dass der Gnadenstand auf ihm beruhe. Also nur weil die Person des gläubigen Christen in Gnaden steht, und dies geschieht um der im Glauben angeeigneten Gerechtigkeit Christi willen, werden auch die Aeusserungen dieser Person, die Bethätigungen des neuen Ich als gute Werke von Gott in Gnaden angenommen. Und wie durch den ganzen Verlauf des Christenlebens die Gnade es ist, welche die Herrschaft behauptet mittelst Gerechtigkeit zu ewigem Leben durch Jesum Christum unsren Herrn (Rom. 5, 21), so wird kein Christ auch beim höchsten hienieden erreichbaren Stande der Reife und Vollkommenheit irgend ein aus dem Geiste geborenes Werk um deswillen schon, abgesehen von der über ihm herrschenden Gnade, als „gutes Werk" ansehen dürfen. Selbstverständlich wird nun die erste Bedingung durch die zweite nicht aufgehoben, sondern lediglich in ihrer Giltigkeit näher bestimmt. Diejenigen mit der Einzelforderung des Gesetzes zusammenstimmenden Werke, welche ein Christ thut ohne dass sie im letzten Grunde von dem neuen Ich ausgehen oder von ihm angeeignet worden sind, haben keinen Anspruch auf das Prädikat der „guten Werke" im evangelischen Sinne des Wortes, obgleich die Person dieses Menschen, der sie vollbringt, in Gnaden steht Man kann genau genommen von ihnen nur sagen, dass sie trotz ihres ausserchristlichen Charakters dem Christen ebenso wenig zu Verdammniss gereichen als ihm der noch andauernde Lebensbestand seines alten Menschen zur Verdammniss gereicht. An sich und nach strengem evangelischen Mafsstab bemessen könnte man von ihnen sagen, dass er sie „verbrochen" habe: wie wenn ein Christ aus Selbstgerech-

tigkeit oder um den Himmel damit zu verdienen einen Act der Wohlthätigkeit vollzieht, oder ein Geistlicher aus dem Motive der Eitelkeit eine schöne Predigt hält, oder ein gelehrter Theolog aus Ehrbegierde ein treffliches Buch schreibt — diese guten Werke hat man „verbrochen", im besten Falle sind es „lässliche Sünden", die dem Christen nicht schaden, weil er im Stande der Gnade sich befindet. Nach einer andern Seite betrachtet bezeichnen solche Werke nicht sowohl Leistungen als Aufgaben der Heiligung, insofern an den Christen ebendamit die Aufgabe herantritt, die ja überhaupt der Heiligung gestellt ist, das sündlich-Natürliche zu reinigen, anzueignen, zum Gefäss, zum Organ, zum Ausdruck des geistlichen Wesens umzubilden. Und welcher Gradunterschied liegt nun hier vor! Denn das Gewöhnlichste wird doch wohl sein, dass der neue Mensch auch an solchen Werken nicht ganz unbetheiligt ist, nur eben in sehr verschiedenem Mafse. Sie können etwa von rein weltlichen, natürlichen Motiven ausgehen, und erst hinterher, da sich der Christ des Zwiespaltes, der bei solchem Thun in seinem Wesen besteht, bewusst wurde, sucht er nachzuholen, was vonvornherein hätte geschehen sollen. Es fragt sich, ob diese Ergänzung leistet was zu dem Wesen eines guten Werkes erforderlich ist. Man arbeitet z. B. mit Treue und Fleiss, um seinen Unterhalt zu gewinnen, seine Familie durchzubringen, wie eben Andere auch arbeiten; und nur gelegentlich wird man inne, dass diese Arbeit müsste befasst und getragen sein von geistlichen Motiven, und sucht das Versäumte thunlichst gut zu machen. Oder der Fall ist der umgekehrte, dass die geistlichen Motive im Anfang wirksam waren, dann aber Beweggründe des natürlichen Menschen sich einmischten und allmählich prävalirten. Dort wird das im Fleische Begonnene irgendwie noch geistlich gewendet — in der Regel ein halbes und kümmerliches Ding; hier kann es geschehen, dass das im Geiste Begonnene im Fleische endigt — wohl Dem, der zuletzt noch Dessen mit aufrichtiger Betrübniss inne wird! Wenn man diesen Wechsel, dieses Auf und Nieder, diesen auch im Leben der Christen oft nur gleissenden Schein beobachtet, dann lernt man von den guten Werken recht gering denken und freut sich einen festeren Halt

seiner Heilszuversicht zu besitzen. Und doch sind solche Werke vorhanden als „gute Werke“ und müssen vorhanden sein, so gewiss ein neues geistliches Leben durch Wiedergeburt, Bekehrung und Gnadenstand gesetzt ist.

11. Indessen nachdem wir so die Bedingungen ihrer Existenz nach Seiten des Ursprunges kennen gelernt haben, ist es an der Zeit, Gegenstand und Inhalt jener Werke in Betracht zu ziehen, insofern auch dieser Punkt zur Wesensbestimmung derselben gehört. Gerade unsere evangelische Kirche versäumte nicht, gegenüber den willkürlich ersonnenen Werken der römischen Lehre und Praxis schon in ihrem Grundbekenntniss zu betonen, dass es *opera mandata a Deo* seien, die der Christ zu thun habe (Conf. Aug. Art. VI), und damit sind wir auf das Object und Ziel dieser Werke hingewiesen. Wir werden uns Dessen im weitesten Umfange bemächtigen, wenn wir die beiden Grundbethätigungen des christlich-sittlichen Lebens, von deren Betrachtung wir herkommen, die Selbsterhaltung und die Selbstentfaltung, darauf ansehen, inwiefern sie dem Begriffe der guten Werke sich subsumiren, und diese damit zugleich inhaltlich bestimmen. Man muss sich nämlich hüten, jenes *mandata a Deo* in dem unevangelischen Sinne aufzufassen, als wäre die h. Schrift ein Gesetzbuch, in welchem die von Gott vorgeschriebenen Werke einzeln verzeichnet stünden; wie man denn bei solch mechanischem Schriftgebrauch in der Ethik noch schlimmer daran wäre als in der Dogmatik. Vielmehr was immer wir als nothwendige, nämlich sittlich nothwendige Auswirkung des neuen geistlichen Lebens erkannt haben, dieses Alles hat als gottgebotenes Werk zu gelten, weil aus demselben Leben stammend, welches durch den göttlichen Willen gesetzt ist und seiner Norm entspricht. Es ist das erste und wesentlichste gute Werk des in die Gemeinschaft des Heilsgottes eingetretenen Christen, dass er diesen seinen Heilsstand bewahre, und somit erfüllt sich der Begriff des guten Werkes inhaltlich mit allen den Acten, die wir als selbsterhaltende früher in Erwägung gezogen haben. Das sind keine nach Aussen scheinenden, sondern tief innerliche Werke, welche der Christ in der Stille, im Kämmerlein vollbringt, und die doch an Bedeutung

alle äusseren Kundgebungen überragen. Da aber, wie wir sahen, die Selbsterhaltung wesentlich und zunächst in der Neusetzung und Fortführung der grundleglichen Acte des Christenlebens besteht, so tritt nun hier der Fall ein, auf welchen dort (§. 18, 5) vorläufig hingewiesen werden musste, dass eben dasselbe Thun, welches zunächst kein gutes Werk, sondern die Vorbedingung und Grundlage dafür war, alsbald in der weiteren Fortsetzung den Charakter des guten Werkes überkommt. Wenn der Christ täglich in Reue und Busse, in Glauben und Zuversicht zu Gott in Christo sich hinwendet, um Vergebung der Sünde, Leben und Seligkeit von ihm zu empfangen, so gehen diese Bethätigungen von dem Subject des neuen Menschen aus, der als solcher in dem Gnadenstande sich befindet, und überkommen daher den Charakter des guten Werkes. Es begegnet uns hier ein ganz wunderbares Ineinander, in dessen Gefüge hineinzublicken dem ethischen nicht minder wie dem dogmatischen Verständnisse förderlich ist. Niemals kann was Ausgangspunkt und Basis des guten Werkes bildet, selbst dem Begriffe desselben subsumirt werden; denn dies hiesse das correcte Verhältniss zwischen Beidem in seiner Wurzel verwirren. Mithin können jene vom h. Geiste in dem Menschen hervorgebrachten *boni motus*, wie unsre Alten sie nannten, die innerlichen guten Bewegungen, welche der Setzung des Glaubens, dem Vollzug der Bekehrung vorangehen, es kann ferner dieser erstmalige und grundlegende Act des Glaubens mit dem ihm correlaten Selbstgericht der Busse niemals als gutes Werk bezeichnet werden, weil sie an sich betrachtet schlechthin nicht dazu angethan sind Gerechtigkeit vor Gott zu bewirken. Aber eben dieselben Acte als neugesetzte, insofern nämlich nicht ein Fall aus der Gnade solcher Neusetzung vorangeht, letztere vielmehr durch das vordem vorhandene im Gnadenstand befindliche geistliche Ich vollzogen wird, charakterisiren sich von da an und aus diesem Grunde als gute Werke. Die Abstossung der Sünde in dem Selbstgericht der Busse, der gänzlich auf Christi Gerechtigkeit beruhende Glaube, die Hinwendung zu Gott in der Bekehrung sind jetzt gute Werke, als solche vor Gott geltend, weil sie aus geistlichem Motiv hervorgegangen Antheil haben an

dem göttlichen Wohlgefallen, welches auf der Person des Christen ruht trotz all seiner Sünden und Gebrechen. Daher denn das strengste unsrer lutherischen Bekenntnisse, die Concordienformel, nach dem Vorgang der Apologie (IV, 56) den Glauben „ein gut Werk und eine schöne Tugend“ nennt (S. D. III, 13), aber mit dem ganz richtigen Zusatze, dass er nicht um deswillen, weil er es sei, gerecht mache. Er ist es vielmehr erst auf Grund der empfangenen Gerechtigkeit. Man wird auf diesem Wege noch weitergehend behaupten dürfen, dass auf jedem Punkte des in dem Christenleben andauernden Glaubens Beides ineinander und beieinander sei, der constitutive Act, wodurch Quell und Basis guter Werke immer wieder hergestellt wird, und der consecutive, der im Uebrigen mit jenem identisch doch zugleich ihn zur Voraussetzung hat. Nun mag man von diesem Standorte aus einen Blick werfen auf jene Controversen, wie sie in unsrer Kirche über die Präsenz der guten Werke beim Vollzug des Glaubens unbeschadet ihrer Bedingtheit durch den Glauben, über die Nothwendigkeit der guten Werke u. s. w. geführt wurden, desgleichen auf das Verhältniss, welches Jakobus zwischen Glaube, Werken und Rechtfertigung statuirt. Wir wiederholen nicht, was an einem andern Orte zur Lösung der desfallsigen Schwierigkeiten hierüber gesagt worden ist (System d. chr. Wahrh. II, §. 42, 2 u. 8); aber wir hoffen, dass die hier vollzogene ethische Betrachtung der Sache der dortigen dogmatischen Erörterung ergänzend und klärend zur Seite tritt.

12. Vergleicht man die Einordnung der christlichen Selbsterhaltung unter den Begriff des guten Werkes mit der Relation, in welcher Liebe und Hoffnung zu dem rechtfertigenden Glauben stehen, so wird die Selbstbehauptung des Christen gegenüber allen Gefahren, Widrigkeiten, Dunkelheiten u. drgl. am Meisten Dem entsprechen, was wir früher als Selbstbewährung des Glaubens und als Zuversicht der Hoffnung kennen gelernt haben: diese also wären inbegriffen in diejenige Klasse von guten Werken, die wir als solche der christlichen Selbsterhaltung bezeichnet haben. Dagegen dürfte die Liebe, wenn auch nicht ausschliesslich, aber doch vorzugsweise mit der Selbstentfaltung des Christen

in Beziehung gesetzt werden müssen, durch deren Wesen und Wirkung nun weiter noch der Inhalt und Umfang des guten Werkes bestimmt wird. Daraus, dass die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, begreift es sich, dass die wachsende Ausreifung und Vollendung des Christenlebens vor Allem in Früchten der Liebe sich kundgeben wird. Ausser den Werken, welche in der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung des Christenlebens, ebendamit aber in der Erzeigung von Glaube, Hoffnung und Liebe sich auswirken, kann es gute Werke, die diesen Namen im evangelischen Sinne des Wortes führen, nicht geben: wiederum ein Beweis der organischen Einheit des Christenlebens, die aller Parcellirung widerstreitet. Nothwendig wird nun auch von den beiderseitigen Werken zu gelten haben was über das Verhältniss von Selbsterhaltung und Selbstentfaltung zu einander gesagt wurde: sie lassen sich nicht von einander trennen und wollen doch nicht als identische gefasst sein. Das täglich erneuerte, wenngleich nie in sich vollkommene gute Werk, da ein Christ sich an den Gott anklammert, welcher ihn in Christo zu seinem Kinde gemacht hat, ist nach der einen Seite ein Werk des Widerstandes, der ausdauernden Treue gegenüber den Mächten, welche ihn aus der Gemeinschaft des Heilsgottes loszureissen drohen, auf der andern Seite eine wachsende Bemächtigung des göttlichen Lebens, ein Zusammenschluss mit Gottes Wesen, in dessen ungehindertem Vollzug eben vor Allem die Ausreifung und Vollendung des Menschen Gottes besteht. Man darf sich durch die im Uebrigen wohlbegründete Scheidung des Glaubens und der Liebe nicht davon abhalten lassen, solche Acte des Glaubens, wie man sie ja mit Recht bezeichnen kann, solche Bethätigungen des gläubigen Christen Gotte gegenüber, unter die guten Werke einzureihen. „Was rechte gute Werke sind“, sagt Melanchthon einmal in der Apologie (VI, 77), „lehren die zehn Gebote, nämlich Gott den Herrn wahrlich und von Herzen am Höchsten gross achten, fürchten und lieben, ihn in Nöthen fröhlich anrufen, ihm allezeit danken, sein Wort bekennen, dasselbige Wort hören, auch Andere dadurch trösten, lehren, Aeltern und Obrigkeit gehorsam sein, seines Amts und Berufs treulich warten, nicht bitter, nicht hässig sein, nicht

tödten, sondern tröstlich, freundlich sein dem Nächsten, den Armen nach Vermögen helfen, nicht huren, nicht ehebrechen, sondern das Fleisch allenthalben im Zaum halten; und das Alles nicht für den ewigen Tod oder ewige Pein genug zu thun, welches Christo allein gebühret, sondern also zu thun, damit dem Teufel nicht Raum gegeben werde und Gott erzürnet und der h. Geist betrübet und geunehret werde.“ Wie ja auch die „christliche Vollkommenheit“ von Melanchthon darein gesetzt wird, „dass man Gott von Herzen und mit Ernst fürchte und doch auch eine herzliche Zuversicht und Glauben, auch Vertrauen fasset, dass wir um Christus willen einen gnädigen barmherzigen Gott haben, dass wir mögen und sollen von Gott bitten und begehren was uns noth ist und Hilfe von ihm in allen Trübsalen gewisslich nach eines jeden Beruf und Stand gewarten, dass wir auch indess sollen äusserlich mit Fleiss gute Werke thun und unsers Berufs warten“ (vgl. Conf. Aug. XVI, 4 ff., Apol. III, 232 u. a. St.). Eben diese Aussagen unsres Bekenntnisses aber, gleichwie sie die Hingabe an Gott mit der Bruderliebe verbindend Beides zugleich dem guten Werke zueignen, so deuten sie auch darauf hin, dass dasselbe in jener Aneignung des Natürlichen bestehe, worein wir an zweiter Stelle die Selbstentfaltung des Christenlebens gesetzt haben. Denn was ist die Erzeigung christlicher Gesinnung innerhalb des irdischen Berufes anders als eine Durchdringung dieses Natürlichen, oder Assimilation desselben, wodurch es Organ und Ausdruck des specifisch-christlichen Wesens wird? Zergliedern wir aber ein jedes solches Werk, wie etwa die Treue des Christen in seiner täglichen Berufsarbeit, die Einsenkung des christlichen Geistes in sein tägliches Leben, die Ausprägung desselben in seinen Umgangsformen u. s. w., so finden wir auch hier die obige Wahrnehmung bestätigt, dass alle diese Werke den Charakter der Selbsterhaltung und der Selbstentfaltung zugleich an sich tragen, insofern sie einerseits gar nicht ohne Kampf mit dem in der natürlichen Welt hausenden Bösen, ohne Bewältigung und Ausscheidung desselben zu Stande kommen, andererseits ein wirkliches Wachsthum, eine Selbstvervollkommnung des christlichen Lebens kraft der Aneignung des Natürlichen darstellen. Gar

Nichts ist ausgeschlossen von dem Begriff der guten Werke, worin nur immer die Ausgestaltung jener andern Seite der Gottesebenbildlichkeit, der Weltmächtigkeit wie wir sie genannt haben, sich vollzieht, nämlich dieser in ihrem Zusammenschluss mit der ersteren, in ihrer Bedingtheit von der Hingabe an Gott. Indem wir so die guten Werke inhaltlich bestimmen und zugleich ihrer Vereinzelung entnehmen, gewinnen wir damit den vollen Sinn des Ausdrucks *mandata a Deo*, unter Vermeidung des früher indicirten Missverständnisses. Denn Nichts ist mehr Wille, Befehl Gottes, als dass der Mensch werde wozu ihn Gott ursprünglich geschaffen, dass er die mit seiner Gottesebenbildlichkeit intendirte Vollkommenheit erreiche. Alle Werke, die innerhalb dieses Umkreises liegen, sind gottgebotene und darum gute Werke, wogegen Alles was auf ἐθελοθρησκεία hinausläuft, auf beliebig ersonnene oder verdienstliche Leistungen, auf Beobachtung „evangelischer Rathschläge" und übergesetzlicher Tugend, ausgeschieden sein will. Recht verstanden kann man dann auch das *mandata a Deo* mit den Geboten des Dekalogs in Beziehung setzen, wenngleich die hergebrachte Ablösung dieses Gesetzes von seiner nächsten Bestimmung für das Volk Israel nicht zum Vortheil des theologischen Verständnisses gereicht. Aber unter allen Umständen hat man, um den Vollbegriff des guten Werkes zu erfassen, mit dieser seiner inhaltlichen Bezeichnung zusammenzufassen was zuvor über die Genesis desselben aus der neuen bei Gott in Gnaden stehenden Persönlichkeit gesagt wurde; und alle Einzelbethätigungen im Christenleben, die auf jenen Namen Anspruch machen wollen, müssen sich unter Voraussetzung des gewonnenen Grundbegriffes weiterhin ermitteln lassen aus der noch rückständigen Doppelbeziehung des christlich-sittlichen Werdens auf die geistliche und auf die natürliche Welt.

Zweiter Abschnitt.

Die Formen dieses Werdens.

§. 20. Das christlich-sittliche Werden, dessen auf sich selbst bezogenes Wesen nunmehr hinter uns liegt, trägt Formen des Werdens an sich, welche so oder anders auch in der ausserchristlichen Sittlichkeit begegnen, in denen aber hier das specifisch Christliche der ethischen Lebensbewegung zum Ausdruck kommt. Das christlich-sittliche Leben ist erstens ein freiheitlich aber zugleich gesetzlich bestimmtes, zweitens ein durch Streben nach Gütern wie nicht minder durch Erfüllung von Pflichten sich charakterisirendes, drittens ein in Uebung von Tugenden verlaufendes. Freiheit und Gesetz, Gut und Pflicht, Tugend sind daher die drei ethischen Formbegriffe, welche hier gemäss ihrer Erscheinung in dem Leben des Christen zur Sprache kommen müssen; wobei weder die Folge derselben noch auch dies zufällig ist, dass die beiden ersten in Duplicität auftreten, der letztere dagegen als Einheit.

1. Die früher nachgewiesene Unmöglichkeit, die christliche Ethik mit Zugrundelegung formaler Begriffe abzuhandeln, schliesst die Nothwendigkeit nicht aus, nunmehr dem Wesen des christlich-sittlichen Werdens die Formbestimmtheiten folgen zu lassen, welche untrennbar mit jenem Wesen verknüpft sind. Denn da dieses Wesen allewege in der Form sich Ausdruck giebt, in einer bestimmten Form verläuft, so würde man der Sache selbst, um deren Verständniss sichs handelt, nicht genugthun, wollte man jene Formen gänzlich übergehen. Aber allerdings erst hier, wo das Wesen der Sache klargestellt ist, können wir hoffen uns jener

Formen in einer für unsern Zweck erspriesslichen Weise zu bemächtigen. Wenn vonvornherein betrachtet Begriffe wie die des Gutes, der Pflicht und der Tugend uns nicht gestattet haben würden, über das abstracte Schema des Sittlichen hinauszugehen und in den concreten Thatbestand des christlich-Sittlichen einzudringen, so steht es nun anders, da in der Lebensbewegung des Menschen Gottes das christliche Gut, die christliche Pflicht, die christliche Tugend schon thatsächlich vorliegt und lediglich für das Verständniss daraus erhoben zu werden braucht. Ein weiterer Gewinn aber ist dieser, dass gerade dadurch sowohl das Gemeinsame, welches durch die Analogie der Form das christlich-sittliche Leben mit dem natürlich-sittlichen verbindet, als auch der Unterschied, welcher zwischen ihnen obwaltet, zu Tage tritt. Nämlich bisher, wo wir mit Wiedergeburt und Bekehrung, mit Glaube und Rechtfertigung, sowie mit den dadurch bedingten Lebensbewegungen zu thun hatten, war es fast nur das Eigenthümliche und Sonderliche des christlichen Werdens, dem wir nachgingen: wollte man Analoges von dem natürlich-Sittlichen aussagen, so könnte man es nur in einem sehr uneigentlichen, abgeschwächten Sinne. Anders ist es hier: nach Gütern strebt, Pflichten erfüllt, Tugenden erzeigt in seiner Weise auch der natürliche Mensch; und das ist nicht bloss eine formelle Aehnlichkeit, sondern es spricht sich darin die wichtige Thatsache aus, dass auch der Christ mit der ihm eignen Sittlichkeit nicht heraustritt aus dem Schema des allgemein Menschlichen — er vollbringt als Christ erst recht und im vollen Sinne des Wortes, was dort als Postulat erscheint und als unzureichende, schattenhafte Leistung.

2. Nun freilich können wir uns nicht damit begnügen, jene drei Formbegriffe des Gutes, der Pflicht und der Tugend hier zu besprechen, in welche man den Gesammtinhalt nicht bloss der philosophischen sondern auch der theologischen Ethik zu fassen versucht hat. Schon abgesehen von der christlichen Bestimmtheit jener Formbegriffe, auf das natürliche Ethos gesehen, dürfte es unräthlich sein, den gesetzlichen Charakter des Thuns in den der Pflichterfüllung und den freiheitlichen Charakter desselben in

den des Strebens nach Gütern aufgehen zu lassen, so eng auch das Eine mit dem Andern sich berührt. Denn das Gesetz ist etwas schlechthin Objectives, über dem Menschen Stehendes und Herrschendes, wogegen die Pflicht eine subjective Verbindlichkeit ausdrückt, die nicht mit dem Gesetz identificirt werden kann. Und wenn doch bei allem ethischen Verhalten auf der einen Seite das Motiv des Handelns in Betracht kommt und auf der andern das Object, worauf es sich bezieht, so liegt offenbar das Gesetz mehr auf jener, das Gut sowie die Pflicht mehr auf dieser Seite, nur dass wir für das Gesetz nun einer Ergänzung bedürfen, da es ja dem Gute und der Pflicht nicht gleichmässig correspondirt. Diese Ergänzung aber kann bloss in der Freiheit gesucht werden, welche den Modus der inneren Motivirung ausdrückt, wogegen das Gesetz das von Aussen und Oben her bestimmende und zwingende Motiv enthält, so dass nun Dem einerseits das Gut gegenübersteht als das ohne Zwang den Willen an sich ziehende Object und Ziel der Bewegung, und andrerseits die Pflicht, durch welche er sich zu solcher Bewegung verbunden weiss und eventuell auch wider seine Neigung in sie einzutreten sich gedrungen fühlt. Man wird auch nicht behaupten dürfen, dass die Freiheit des Handelns gegenüber dem Gesetzeszwang in jeder Hinsicht bloss Eigenthümlichkeit des christlichen Ethos sei, hingegen dem natürlichen völlig abgehe. Denn wir haben doch gleich anfangs die Freiheit der Selbstbestimmung als nothwendiges Requisit für jede Art des sittlichen Handelns bezeichnet; und wenn nun andrerseits der Christ den natürlichen Menschen als unter dem Gesetz stehend erkennt, so folgt daraus, nicht, dass das Erstere schlechthin aufgehoben sei durch das Zweite, sondern es fragt sich nur, wie das Eine mit dem Andern sich vermittle. Würde doch sonst auch die Parallele hinfällig, welche zwischen Freiheit und Gesetz einerseits, Gut und Pflicht andrerseits besteht; denn dass der natürliche Mensch nach Gütern strebt aus Neigung, nicht bloss aus Pflicht, ist zweifellos: so wird mithin sein Thun auch nicht bloss gesetzlich, sondern auch freiheitlich bestimmt sein. Für das christliche Ethos aber wird es eben Gegenstand späteren Nachweises sein, wie noth-

wendig, auf das derzeitige Werden des Menschen Gottes gesehen, die gesetzliche Bestimmtheit neben der freiheitlichen herläuft und mit derselben sich durchdringt; gleichwie aus der Darstellung selbst erhellen wird, wie in dem Christenleben die Formbestimmtheit des Gutes und der Pflicht trotz naher Verwandtschaft von jener der Freiheit und des Gesetzes sich unterscheidet.

3. Ist nun dieses, soweit es der anfängliche Ueberblick erfordert und gestattet, hinreichend festgestellt, so bleibt uns nur noch übrig zu zeigen, dass in keineswegs zufälliger Weise jene drei Formbestimmtheiten in der von uns angegebenen Ordnung aufeinanderfolgen, und dass es ebensowenig zufällig ist, wenn die beiden ersteren in Doppelheit erscheinen, letztere als Einheit. Denn zweifellos ist bei aller ethischen Bethätigung das Erste und Wesentlichste der Ausgangspunkt des Handelns, wie wir ja damit begonnen haben, die persönliche Selbstmächtigkeit als Grundbedingung des Sittlichen überhaupt zu bezeichnen. Möchten immerhin Güter erstrebt und realisirt werden, so würde solch Thun gleichwohl kein sittliches sein, wenn es nicht seinen Ausgang nähme von einer Freiheit, welche die Persönlichkeit als solche charakterisirt; und die Beschaffenheit der Güter, welche der Mensch sich als Ziele des Strebens setzt, die Setzung des höchsten Gutes, hängt wesentlich von der freien Selbstbestimmung des Menschen ab. Das Gesetz, welches der Freiheit gegenübersteht, kann doch den Willen nur in einer Weise motiviren, wie es mit jener Grundbestimmtheit des sittlichen Handelns sich verträgt; wogegen die Selbstbewegung, die Lebensregung des Unpersönlichen die gesetzliche Bestimmtheit an sich trägt ohne die freiheitliche und ebendadurch aus dem Bereich des Sittlichen heraustritt. Hierdurch ist also erwiesen, dass die Formbestimmtheit der Freiheit und des Gesetzes, wie nun auch im concreten Falle diese beiden sich zu einander verhalten mögen, Anspruch darauf haben, die Reihe zu eröffnen; wogegen Gut und Pflicht um so mehr in die zweite Stelle eintreten, je mehr hier die Frage nach dem Objecte des Handelns hervortritt, die doch erst unter Voraussetzung der Bestimmtheit des Subjectes gelöst werden kann. Es ist ja freilich gewiss, dass das Object das nothwendige Cor-

relat des Subjectes ist, und umgekehrt; aber daraus folgt weder die Identität des Einen mit dem Andren, noch weniger die Priorität des Objectes. Und es unterliegt ja allerdings keinem Zweifel, dass das vorgestellte Gut motivirend auf den Willen einwirkt, mithin die Handlung insofern von diesem Motive ausgeht; aber ebenso steht es fest, dass die Setzung solch eines von dem Objecte, dem Gute, hergenommenen Motivs in gewissem Maſse eine Sache der Selbstbestimmung des Menschen ist, und dass darauf an ihrem Theile die Forderung des Gesetzes einwirkt. Hinwiederum weist die Pflicht auf das Gesetz zurück, aus dessen Beziehung auf den Menschen als ihm unterworfenen die sittliche Verbindlichkeit des jeweiligen Verhaltens sich ergiebt; gleichwie sie insofern Correlat des Gutes ist, als derselbe Zug, der von ihm aus auf das Subject ausgeht, *sub specie boni* die Neigung desselben bestimmend, beim Wegfall jener *species* und dieser Neigung als Zug der Pflicht sich darstellt, als ein Anspruch, den das jeweilige Object auf die Selbstbestimmung unsres Willens macht. Um nun aber schlüsslich zu erkennen, mit welcher inneren Nothwendigkeit hinter jenen beiden Formbestimmtheiten die Tugend die letzte Stelle einnimmt, muss man sich vorerst über den Charakter der Duplicität klar werden, welchen die beiden vorhergehenden an sich tragen. Offenbar ist es keine nothwendige, aber doch eine in Wirklichkeit vorliegende, schon bei dem natürlichen Menschen, aber in sonderlicher Weise bei dem Christen begegnende Spannung, in welcher die Freiheit mit dem Gesetz, das Gut mit der Pflicht sich befindet. Das Gesetz ergeht mit seiner Forderung unbekümmert darum, ob die Selbstbestimmung des Menschen mit ihm einig ist; und der Mensch empfindet den Druck des Gesetzes um so mehr, je weniger sein Wille sich mit ihm conform weiss. Aehnlich verhält es sich mit Gut und Pflicht, wo der Zug der Neigung, der durch die Vorstellung, durch den Geschmack des Gutes hervorgerufen wird, nicht selten cessirt und nun der Zug der Pflicht ihn ergänzen muss. Man seufzt unter dem Druck der Pflicht, indem man als Obliegenheit vollbringt was man unter dem Aspect des Gutes betrachtet gern vollbringen würde. Nun aber verhält es sich nicht so, dass die

Auctorität des Gesetzes nachliesse, wenn an Stelle des gesetzlichen Motives die Selbstbestimmung steht; oder die Verbindlichkeit der Pflicht geringer wäre, wenn die Handlung mit Rücksicht auf das zu erstrebende Gut geschieht. Nicht um den Wegfall des Einen oder des Andren, sondern um das Aufhören der dabei vorliegenden Spannung handelt es sich bei dem weiter fortschreitenden sittlichen Leben; und wo diese Spannung aufhört und die Duplicität zurücktritt, da erscheint als Resultat dieses Processes die dritte Formbestimmtheit, die Tugend. Bei ihr ist es durch fortgesetzte Uebung dahin gekommen, dass das Eine mit dem Andern zusammengeht, die Neigung mit dem andauernden Bewusstsein der Pflicht, die Selbstbestimmung mit der Forderung des Gesetzes. Der anfängliche Kampf ist nun zu einem siegreichen Resultate durchgeführt, die Duplicität wenigstens nach einer bestimmten Seite hin ausgeglichen. So steht die Tugend nothwendig am Ende, und man könnte nur fragen, ob wir noch darüber hinaus eine Formbestimmtheit des christlich-sittlichen Lebens anzunehmen haben, oder ob damit die überhaupt möglichen Formen erschöpft sind. Denn es liesse sich ja ein reiner Erguss der einheitlichen christlichen Gesinnung denken, wo auch jede Reminiscenz des Zwiespaltes hinwegfiele, wenn das Thun des Menschen eben als Ausdruck seiner Selbstbestimmung in gänzlichem Einklang mit dem Gesetz stünde, und das Streben nach Gütern nichts Anderes wäre als willige und völlige Erfüllung der Pflichten. Indessen da bis an sein Lebensende und bis zu seiner irdischen Vollendung auch der gereifteste Christ die Sünde, sonach den Zwiespalt, mit sich herumträgt, so ist diese Formbestimmtheit zwar an sich denkbar, aber nicht in Ansehung der concreten Beschaffenheit des Christen; und es bleibt mithin dabei, dass in den drei von uns genannten Formbestimmtheiten des christlich-sittlichen Handelns alle Möglichkeiten solcher Formen erschöpft sind.

§. 21. Der bisher entwickelte Thatbestand des Christenlebens lässt entnehmen, dass und wie freiheitliche und gesetzliche Bestimmtheit demselben zugleich und nothwendig anhafte.

Insofern der Wille des Christen durch die Bekehrung mit dem Willen Gottes eins und hiermit in einem höheren Sinne als wie der natürliche Mensch selbstmächtig geworden ist, schliesst dieser Thatbestand das Sein des Christen unter dem Gesetze, die Repression und die Motivirung durch das Gesetz aus. An sich nun wird damit die Auctorität des über dem Menschen stehenden, schlechthin und auf alle Fälle gebietenden Gesetzes nicht herabgesetzt, sondern gerade recht anerkannt; und selbstverständlich gilt jener Ausschluss des Gesetzes nur insoweit, als der Christ wirklich ein neues Ich und ein Mensch Gottes geworden ist. Soweit er den alten Adam noch in sich trägt, dauert der frühere Stand unter dem Gesetze fort, nur dass der Gesetzesdruck jetzt nicht mehr ein bloss äusserlicher ist, sondern durch den mit dem Gesetze Gottes einigen neuen Willen sich vermittelt. Alles Sündenbewusstsein, alle Reue und Busse des Christen schliesst die Bestimmtheit durch das Gesetz in sich. Aber auch auf den Christen als solchen gesehen, bei welchem als erst noch werdendem und wachsendem keineswegs mit der Willigkeit des neuen Gehorsams auch sofort die Klarheit über die gottwohlgefälligen Erweisungen desselben gegeben ist, haben wir die gesetzliche Bestimmtheit als bleibende und nothwendige festzuhalten, insofern der Christ einer Unterweisung durch das Gesetz hinsichtlich der von ihm einzuschlagenden Wege bedarf: eine Influenz des Gesetzes, die nun allerdings nicht als Druck und Zwang, sondern als Wohlthat empfunden wird. Gemäss diesen Voraussetzungen und Normen entscheidet sich die Frage, ob und inwieweit die Gelübde im christlichen Leben zulässig und heilsam sind.

1. Wie wichtig die uns hier entgegentretenden Fragen für die christliche Lebensführung und deren Verständniss sind, mag man daraus abnehmen, dass sie in ihrer Weise schon das Bekenntniss der Kirche beschäftigt haben (vgl. Art. VI der C.-F.). Es sind gerade die Grundprincipien der evangelischen Ethik,

welche hier nach einer bestimmten Seite hin zum Ausdruck kommen, und darum ist es wohl begreiflich, dass gerade im Reformationszeitalter diese Fragen discutirt wurden. In welchem Maſse und in welcher Weise das christliche Leben unbeschadet der durch Christum empfangenen Freiheit noch durch das Gesetz bestimmt sei, darin unterscheiden sich die evangelische und die römische Kirche auf das Wesentlichste; und auch eine Reihe von Differenzen, wie sie in der Lebensführung und in dem sittlichen Urtheil evangelischer Christen vorkommen, führen sich auf die ungleiche Auffassung jener Formbestimmtheit zurück. Daraus ergiebt sich nun von selbst, daſs wir unser Urtheil hierüber lediglich aus den Voraussetzungen zu schöpfen haben, welche in dem bisher entwickelten Thatbestande des christlich-sittlichen Lebens gelegen sind. Denn zwar giebt es, wie oben angedeutet, Analoges auch in dem natürlichen Ethos: überall schliesst die sittliche Handlung den äussern Zwang aus, schliesst mithin ein gewisses Maſs von Freiheit in sich, und dass auch der natürliche Mensch das ihm kundwerdende Gesetz vermöge anzuerkennen, sich von demselben bestimmen zu lassen, bedarf hier nicht mehr des Beweises. Aber das Eine wie das Andere ist nun auf Grund der Bekehrung wesentlich verschieden, und der Charakter der christlichen Freiheit, gegenüber dem Stehen unter Gesetz und Gesetzeszwang, ist es zunächst, worauf wir unser Augenmerk zu richten haben. Allerdings wird in der Schrift diese Freiheit in der Regel in einem engeren Sinne betont, als wie wir sie hier im Verhältniss zum Gesetze schlechthin meinen. Paulus nennt das obere Jerusalem, die Gemeinde der in Christo, dem zum Vater Erhöheten, beschlossenen Gläubigen, unsre Mutter und giebt ihr gleichwie uns, die wir von daher unser geistliches Leben empfangen haben, das Prädikat der Freien, gegenüber dem jetzigen Jerusalem, welches mit ihren Kindern in Knechtschaft steht (Gal. 4, 26). Demgemäss fordert er hernach die Galatischen Christen auf, in der Freiheit, zu welcher Christus sie befreit habe, zu beharren und nicht wieder dem Joche der Knechtschaft sich zu untergeben (Gal. 5, 1). Hier hat es der Apostel mit dem speciellen Gegensatze zu thun, welcher damals die Gemeinden bewegte, mit

dem Verhältniss zu dem alttestamentlichen Gesetz und dessen Verbindlichkeit; wie ja dieser auch dort vorliegt, wo dem tödtenden Buchstaben der lebenschaffende Geist und die durch ihn vermittelte Freiheit gegenübergestellt wird (2 Cor. 3, 6 und 17). Aber man sieht wohl, dass in diesem speciellen Verhältniss das allgemeine, von welchem hier geredet wird, sich abbildet und kundgiebt: das Wort des Apostels, dass das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu uns befreit habe von dem Gesetz der Sünde und des Todes (Rom. 8, 2), leidet Anwendung auf jedwede Unterstellung unter Gesetz, auch wenn es seine unter Sünde beschliessende und tödtende Wirkung nicht in Form des Buchstabens ausübt. Heisst es doch 1 Tim. 1, 9 ganz allgemein: *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*, Gesetz liege dem Gerechten nicht ob, sei für einen Solchen nicht gegeben, sondern für Ungesetzliche, Ungehorsame, Gottlose u. s. w.; aber wenn es darnach scheinen könnte, als werde die Auctorität und der Gebrauch des Gesetzes hiermit gänzlich aufgehoben, so ergiebt sich das Gegentheil aus dem unmittelbar Vorangehenden: „wir wissen, dass gut das Gesetz, wenn Jemand gesetzmässig sein gebraucht“ (v. 8). Frei von Allem hat sich Paulus (1 Cor. 9, 19 ff.) Allen zu Diensten gestellt, um deren so viel als möglich zu gewinnen; ist den Juden geworden wie ein Jude, damit er die Juden gewönne; den unter Gesetz wie unter Gesetz, während er selbst nicht unter Gesetz stand, damit er die unter Gesetz Stehenden gewönne; den Gesetzlosen wie ein Gesetzloser, *μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ*, damit er die Gesetzlosen gewönne. Hier hat die Thatsache des Christenlebens, auf deren Erfassung wir ausgehen, einen überaus significanten Ausdruck gefunden. Schon dies ist bedeutsam, dass mit dem zweiten Stück der erste speciellere Gedanke sich generalisirt, insofern doch das Sein unter Gesetz schlechthin offenbar mehr umfasst als das Judesein; sodann aber ist das *ἔννομος Χριστοῦ* die denkbar präciseste Bezeichnung, um sowohl das *μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον* wie das *μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ* zu einem zugleich positiven Verständniss zu bringen. Nach Mafsgabe dieser Schriftaussagen und entsprechend dem Werdeprocess des christlich-sittlichen Lebens werden wir nun daran gehen

können, die hier vorliegende Formbestimmtheit desselben in ihrer Duplicität und Spannung wie in ihrer Ausgleichung klar zu stellen.

2. Wenn wir das Gesetz im Allgemeinen als den Willen Gottes bezeichnen können, der aus der Absolutheit des Schöpfers abfolgend dem Menschen das selbstgesetzte Für-Gott-sein inmitten der ihm angewiesenen Weltstellung vorschreibt; wenn es zweitens gewiss ist, dass der Mensch durch die Sünde diese seine Bestimmung verkehrt und die darin gelegene Gottesordnung an seinem Theile aufgehoben hat; wenn drittens Gott nach seiner Absolutheit gar nicht umhinkann, den Anspruch an den Menschen, der in jener Ordnung liegt, aufrecht zu erhalten: so wird daraus ersichtlich, dass mit dem Heraustritt des Menschen aus der Einheit mit dem göttlichen Willen, mit dieser Gesetzlosigkeit und Gesetzwidrigkeit, doch nicht eine völlige Exemtion von der Obmacht des Gesetzes eingetreten ist, sondern eine *ὑπονομία* an Stelle der anfänglichen *ἐννομία* trotz und gerade wegen der vorhandenen *ἀνομία*. Das Gesetz, mit welchem der Mensch als Gottes Creatur nach seiner Bestimmung und thatsächlich eins war, so dass die Richtung seines Willens und die Norm des Gesetzes ineinander lagen, lässt den Menschen um deswillen noch nicht los, weil er sich von ihm losgesagt hat, sondern legt sich nun als Druck auf ihn, fordernd was er nicht hat, reprimirend wenn ihn gelüstet, strafend was er vollbringt; und dieses Alles zunächst kraft göttlicher Nothwendigkeit, wenngleich nicht ohne Beziehung auf das dem Sünder vorgesehene Heil. Wenn nun, wie wir wissen, in der Bekehrung des Menschen eine Redintegration desselben in dem Sinne eintritt, dass er damit den Schwerpunkt seines Wesens und Strebens nach Gott, von dem er bis dahin geflohen, zurückverlegt, so erkennen wir daraus, dass die vorhergehende *ὑπονομία* mit der Bekehrung ein Ende hat, ja dass darin gerade das Wesen der Bekehrung und des Christenstandes besteht. Hier gilt es unbedingt was der Apostel sagt: *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*, insofern mit solchem *κεῖσθαι* ein Zwiespalt zwischen dem Subject und dem Gesetz, eben das *ὑπὸ νόμον εἶναι* indicirt ist. Die stärksten Aussagen der Antinomisten, welche bekanntlich auf diese Schrift-

stelle sich vorzugsweise beriefen, sind nicht zu stark, wenn es sich darum handelt, dem Christen die Freiheit zu vindiciren im Gegensatz zu solcher *ὑπονομία*. Luther war es vor allen Andern gewesen, der diese evangelische Wahrheit zur Geltung brachte und an welchen darum auch die Antinomisten sich anschlossen. In einer Auslegung gerade der Hauptstelle 1 Tim. 1, 3 ff., in der Absicht, über „Missbrauch und rechten Gebrauch des Gesetzes“ sich zu erklären (Erl. A. 51, 275 ff.), sagt Luther unter Anderm: „Willst du fromm sein und hernach rechtschaffene gute Werke thun, so siehe, dass du den h Geist erlangest, der dir Christum bringe und in dich pflanze, und dich in ihn, dass du ein neuer Mensch werdest; derselbe wird dir ein rein Herze, gut Gewissen und grundguten Glauben schaffen. Da hast du nu den rechten Brauch des Gesetzes; wo der gehet, spricht St. Paulus, und man Solches weiss, dass den Gerechten kein Gesetz geben ist, sondern den Ungerechten, da ist es gut nütze.“ Es wird nämlich dabei von Luther der treibende, zwingende Charakter des Gesetzes ins Auge gefasst und Dem die eigne Willigkeit des Christen gegenübergestellt. „Der gerecht ist und hat den h. Geist, der hat ein rein Herz, gut Gewissen und ungefärbten Glauben; was kannst du Dem wehren, dass er nicht Böses thu? ... Nimm ein Gleichniss. Wenn ein Ding gehet wie es gehen soll, darf es Niemand treiben; wenn es thut was man haben will, darf man Nichts heissen, gebieten noch verbieten. Der Sonne darf man kein Gesetze geben, dass sie leuchte und am Himmel laufe, noch dem Wasser, dass es fliesse, noch dem Feuer, dass es brenne, oder einem Baum, dass er grüne, wachse und Frucht trage, ist er anders gut; und müsste hier ein Narr sein, der sich unterstünde, solchs Alles zu gebieten. Wenn es bereit fürhanden ist, darf es Niemand heissen da sein; heissest du es aber, so muss es entweder nicht da sein, oder so es da ist, musst du ein Narr sein. Augustinus giebt ein solch Gleichniss. Zwei und drei sind nicht schuldig, dass sie zusammen fünf machen, darfs auch Niemand fordern; es ist schon gemacht Ding, dass es nicht anders sein noch werden kann. Gesetz aber muss allein drauf geben werden, das noch nicht da ist, oder nicht gehet wie es gehen

soll. Wenn es aber kommt und vorhanden ist, muss es aufhören und abfallen.“ — Diese Thatsache des Christenlebens, auf welche die Antinomisten mit Recht, aber in einseitiger Weise, Gewicht legten, wurde von dem Bekenntniss der Kirche (C. F. VI, 17) vollauf anerkannt. „Wenn der Mensch durch den Geist Gottes neugeboren und vom Gesetz frei gemacht, das ist von diesem Treiber ledig worden und von dem Geist Christi getrieben wird, so lebet er nach dem unwandelbaren Willen Gottes im Gesetz begriffen, und thut Alles, soviel er neugeboren ist, aus freiem lustigen Geist, und solches heissen nicht eigentlich Werk des Gesetzes, sondern Werk und Früchte des Geistes, oder wie es St. Paulus nennet, das Gesetz des Gemüths und Gesetz Christi. Denn solche Leute sind nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade, wie St. Paulus sagt Rom. 8.“ In diesem Sinne haben wir bereits früher festzustellen Gelegenheit gehabt, dass das Leben unter dem Gesetz ein ausserchristliches, mithin kein Gegenstand der christlichen Ethik sei.

3. Aber wenn wir nun auf diese Weise zu einem Ergebniss gekommen sind, bei welchem das specifische, kraft neugewonnener Freiheit zu Gott hingewendete Christenleben das Bestimmtsein durch das Gesetz ausschliesst, so werden wir doch des Ausgangspunktes nicht vergessen dürfen, von dem her wir zu jenem Ergebniss gelangten. Dieser Ausgangspunkt war die Wesensbestimmung des Gesetzes, als in welchem der absolute Gotteswille sich ausdrücke, und damit ist schon eine Schranke des vorigen Ergebnisses angezeigt, welche jetzt hervorgehoben sein will. Ordnet man freilich, wie das antinomistischerseits geschah, das Gesetz den Creaturen unter (vgl. Theol. d. C.-F. II, 352), so ist es leicht, jedwede Herrschaft des Gesetzes dem Christen gegenüber in Abrede zu stellen. Ist aber das Gesetz, wie Luther es einmal bezeichnet (Erl. A. XIV, 154), „der ewige, unverrückliche, unwandelbare Wille Gottes“ — und dies entspricht ja genau unsrer eignen Voraussetzung: dann folgt aus der Thatsache, dass der Christ vermöge seiner Bekehrung innerlich eins geworden ist mit dem göttlichen Willen und dass er darum nicht mehr unter dem Zwange oder Drucke des Gesetzes sich befindet, kei-

neswegs, dass er überhaupt des Gesetzes ledig geworden und dass die Auctorität des Gesetzes für ihn dahingefallen sei. Der Wille Gottes bleibt sich gleich und behauptet seine Geltung, mag nun der Mensch willig oder unwillig sich ihm unterwerfen, mag er in freier Selbstbestimmung das Gesetz erfüllen oder unter dem Zwange des Gesetzes seufzen. Ja um so viel mehr erkennen wir die Auctorität des Gesetzes an, je mehr wir in freier Selbstmächtigkeit der Forderung des Gesetzes genügen. Daher denn auch derselbe Apostel, der so entschieden das *ὑπὸ νόμον εἶναι* für den Christen ablehnt, die Festigung des Gesetzes mittelst des Glaubens (Rom. 3, 31) bezweckt, gleichwie Christus von sich sagt (Mtth. 5, 17), er sei nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Nur in einem besondern Sinne, nicht schlechthin, hat das Unterworfensein unter das Gesetz für den Christen aufgehört, nämlich in demjenigen, welcher einen Widerstreit seines Wesens mit demselben zur Voraussetzung hat. Und damit modificiren sich auch die von Luther aus dem Reiche der Natur hergenommenen, im Uebrigen ganz zutreffenden Beispiele. Gewiss geschieht es in Folge göttlichen Willens, dass die Sonne leuchtet, das Wasser fliesst und das Feuer brennt; das Gesetz findet seinen Ausdruck in diesen physischen Vorgängen. Also auch wenn der Mensch dazu kommt, ohne inneren Widerspruch durch sein Verhalten Gottes Willen auszudrücken, ist er nicht los vom Gesetz, sondern recht eigentlich darin. Aber aufgehört hat damit allerdings diejenige Bestimmtheit von dem Gesetz, welche für jene Naturvorgänge nicht besteht, die widerwillige Beugung unter das Gesetz, die Empfindung des Gesetzes als einer Last, als Treibers und Richters. Man kann dies auch in der Weise bezeichnen, dass man sagt, der wiedergeborene und bekehrte Christ sei des gesetzlichen Motives ledig, wenngleich das Gesetz in seiner Auctorität für ihn fortbesteht. Denn es verhält sich doch nicht bloss so, dass der Zwiespalt mit dem Gesetze aufgehört hat insofern der Gläubige mit Christo dem Erfüller des Gesetzes eins geworden ist und seine Gesetzeserfüllung ihm dadurch zu Gute kommt, sondern es ist wirklich an Dem, dass der Christ, „soviel er wiedergeboren ist, Alles aus

freiem lustigen Geiste thut“ und auch in dieser Beziehung kein Zwiespalt zwischen ihm und dem Gesetze besteht. Sonst könnten ja die guten Werke des Gläubigen nicht „Früchte des Geistes“ heissen, deren Wesen es ist, selbstwüchsig, ohne Zwang, aus dem gutem Baume des neuen Menschen hervorzugehen. Aber eben indem wir dieses betonen, kommt uns zum Bewusstsein, dass in dieser Auffassung des Christenlebens eine gewisse Abstraction liegt, nämlich eine Abstraction von dem alten Adam, den der Christ noch mit sich herumträgt. Wir haben bei Hinzunahme dieser andern Seite des Christenlebens Nichts von dem Gesagten zurückzunehmen; es war keine falsche Abstraction, sondern Betonung Dessen was den Christen zum Christen macht. Aber es wäre ein verhängnissvoller Irrthum, wollte Jemand sich einbilden, dass hierin, in dem damit bezeichneten Verhältniss zum Gesetz, das Christenleben aufginge. Die ganze Kampfesgeschichte der christlichen Selbsterhaltung, die tägliche schmerzliche Erfahrung von dem Widerstreit des Wollens und Vollbringens, ja vielmehr von dem zwiespältigen Wollen haben wir dagegen einzusetzen. Dieser in sich zwiespältige Wille ist ebendarum auch nicht eins mit dem göttlichen Gesetz; nämlich das Gesetz behauptet gegenüber dem Willen des natürlichen Menschen, soweit derselbe in dem Christen noch vorhanden ist, genau dieselbe Stellung, die es dem Unbekehrten gegenüber einnimmt. Dieser alte Adam steht als solcher unter dem Gesetz, unter dem Drucke und Zwange des Gesetzes; und da doch der Christ in diesem Adam sein eigen Fleisch und Blut erkennt, nichts ihm Fremdes, so steht auch er selbst, seiner concreten Wirklichkeit nach, in solchem Verhältniss zum Gesetz. Aber der Unterschied, der nun trotzdem im Vergleich zu dem Unbekehrten sein Wesen charakterisirt, bekundet sich darin, dass die zuerst bezeichnete Stellung des Christen zum Gesetz dabei fortdauert; mithin das Gesetz den Willen des alten Menschen unter sich beschliesst als in den Willen des neuen Menschen aufgenommenes. Der Druck des Gesetzes, welcher die Gelüsten des alten Menschen reprimirt, das gesetzliche Motiv, wodurch er zwangsweise zu einem gewissen Thun angehalten wird, die strafende Reaction des Gesetzes gegen den

bewiesenen Ungehorsam: alles dieses modificirt sich nun, ohne dass die objective Auctorität des Gesetzes gemindert wird, dadurch, dass der Christ seinem innersten und eigentlichsten Wesen nach Ja sagt zu solchem Thun des Gesetzes, welch letzteres insofern nicht unvermittelt an den alten Menschen herantritt. Der Christ thut sich selbst *(ipse sibi)* den gesetzlichen Zwang an; was für den neuen Menschen Motiv freiheitlicher Selbstbestimmung, eben dieses wird für den alten Menschen Motiv des Gesetzes; der Christ straft sich selbst wegen seines Ungehorsams, wegen seiner täglichen Uebertretungen; und wenn ihn Gott heimsucht ob seiner Sünden, so beugt er demüthig seinen Nacken und sagt: mir widerfährt nichts Unverdientes. Also die wesentlichsten Vorgänge in dem andauernden Christenleben, insbesondere Reue und Busse, setzen den stetigen Contact mit dem Gesetze voraus, aber allerdings in einer durch den Christenstand modificirten Weise.

4. Hiemit ist denn nach zwei Seiten hin erwiesen, dass die freiheitliche Bestimmtheit des Christenlebens keineswegs die gesetzliche ausschliesst: in Anbetracht des Gesetzes selbst und seiner über dem Christen stehenden Auctorität, und in Anbetracht des natürlichen Menschen, den der Christ noch in sich trägt. Aber weder ist damit der Umfang der Beziehungen, welche zwischen dem Christen und dem Gesetze obwalten, erschöpft, noch würde daraus allein sich ersehen lassen, wie doch die zunächst zwischen jenen beiden Formbestimmtheiten bestehende Spannung keineswegs eine unausgleichbare ist. Auch die kirchliche Controverse über den *tertius usus legis* gipfelte schlüsslich in der weiteren Frage, ob denn in irgendwelchem Sinne auch für den Wiedergeborenen selbst das Gesetz nothwendig sei. Wenn diese Frage mit Ja beantwortet werden muss, so kann die Antwort doch nur so lange eine richtige sein als unsre bisherigen Ergebnisse dabei unangetastet bleiben. Zunächst beachte man wohl, dass die Hemmnisse, welche der Herrschaft des neuen Menschen entgegenstehen, um so mehr geeignet sind, die Energie seiner Selbstauswirkung abzuschwächen, als das neue Wesen des Christen selbst erst im Werden und Wachsen begriffen, mithin unvollendet ist. Mit Recht

darf man von einer *languida obedientia* auch des Wiedergeborenen reden, nicht bloss insofern dieser Gehorsam in seiner Bethätigung durch Hindernisse und Gegensätze zurückgehalten wird, sondern auch insofern er in seinem eignen Wesen, immerhin nicht ohne Zusammenhang mit solcher Gegenwirkung, langsam und träge werden kann. Denn in der That so manichäisch wollen wir doch das Verhältniss zwischen altem und neuem Menschem nicht auffassen, dass der Christ, wenn er seiner Schwäche und Unlust sich bewusst wird, bloss das ihm noch anhangende alte Wesen anzuklagen hätte. An der mangelnden Energie des neuen Menschen liegt es zugleich und wesentlich, dass er nicht vorwärts kommt und so geringe Frucht schafft. Wir dürfen es doch als eine Erfahrung des Christen bezeichnen, die wohl keinem fremd bleiben wird, dass, wenn sich eine Forderung des Gesetzes ihm nahelegt, nicht allenthalben die freie Selbstbestimmung seines inwendigen Menschen derselben mit gleicher Energie entgegenkommt und bloss der natürliche Mensch ihr widerstrebt, sondern dass diese Selbstbestimmung mitunter eine recht matte und langsame ist, ein Wollen immerhin, dem aber der Nachdruck des Handelns, die Frische der Hingebung fehlt. In solchem Falle geschieht es nicht selten, dass der Christ seinem mangelhaften, langsam sich actualisirenden Wollen durch Erinnerung an den ins Gesetz gefassten göttlichen Willen zu Hilfe kommt, an diesen Willen, mit dem er ja innerlich eins ist, aber ohne dass solche Einstimmigkeit eine nach allen Seiten gleichmässig ausgewirkte wäre. Und damit hängt noch eine andere Seite der Sache zusammen, die in der Controverse vom dritten Brauch des Gesetzes mit Recht sehr entschieden hervorgekehrt wurde. Vermöge der Wechselbeziehung zwischen Leben und Licht, Sein und Erkennen findet in demselben Maſse als der Christenstand ein unvollendeter, unvollkommener ist, auch ein gewisser Mangel in intellectueller Hinsicht Statt, eine Unklarheit hinsichtlich der Bethätigungen, welche den Postulaten des Gesetzes entsprechen. Ja es kann sogar, wie man besonders an neubekehrten Christen sieht, der Trieb der geistlichen Selbstbestimmung ein sehr lebhafter, nach Aussen vordringender sein, und dabei werden die Schranken des göttlichen

Gesetzes, z. B. des natürlichen Berufes, überschritten oder durchbrochen. Man will für die Zwecke des Reiches Gottes wirken, höhere Gerechtigkeit erzeigen als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, und dabei greift man fehl in den ersten Elementen sittlicher Bethätigung, vernachlässigt vielleicht daheim die eigne Familie, während man nach Aussen „christliche Werke“ vollbringt. Darin zeigt sich eine Unreife des christlichen Lebensbestandes trotz der Lebendigkeit der Willensbestimmung, ein Eifern um Gott und die Sache des Evangeliums, aber mit Unverstand. Wie wir es an einer andern Stelle als Zeichen des gereifteren Christen hinstellen durften, dass er klarer als der Anfänger den Feind und dessen Versuchungen zu beurtheilen wisse, so ist es auch ein Zeichen fortgeschrittener christlicher Entwickelung, wenn man klar sieht über die Wege, welche man in Bethätigung seines guten Willens einzuschlagen hat. Und doch giebt es, eben darum weil diese Entwickelung auch im besten Falle eine unvollendete ist, kein noch so gefördertes Christenalter, wo nicht Ungewissheiten über das jeweilig zu Thuende vorkämen. Man möchte den richtigen Weg einschlagen und kommt doch von sich selbst aus zu keiner Klarheit. Da empfindet es der Christ als eine Wohlthat, dass er in den Schranken der göttlichen Gebote laufen darf. Da leistet ihm das Gesetz mit seinen Anforderungen einen Dienst, für den er dankbar ist, statt darunter wie unter einem Drucke zu seufzen. Dahin gehören schon alle jene Aeusserungen der alttestamentlichen Frommen, in denen sie die göttlichen Gebote preisen, von ihrer Kostbarkeit und Süssigkeit reden, Gott bitten, dass er sie den Weg derselben laufen lasse (z. B. Ps. 19, 9 ff., 119, 86, 103, 104, 140 u. a., Prov. 6, 23). Solche Aeusserungen erklären sich daraus, dass auch schon im alten Bunde es möglich war, das Gesetz Gottes in das Herz aufzunehmen (Ps. 37, 31), mit willigem Geiste die göttlichen Gebote zu erfüllen (vgl. Ps. 40, 9; Ps. 51, 14). Um wievielmehr muss das Gesetz so als Wohlthat empfunden werden, nachdem jener neue Bund angebrochen ist, als dessen Charakteristikum der Prophet es bezeichnet, dass Gott „sein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben“ werde (Jer. 31, 33).

Das mittelalterliche Christenthum zeigt vor Allem, wie nöthig dem Christen solche Unterweisung des Gesetzes sei. Sind es nicht vielfach wirkliche, aufrichtige Bekehrungen gewesen, welche die Christen jener Tage zur Weltflucht, zum Uebertritt in das mönchische Leben veranlassten? Es war ein ganz richtiger Drang, der sie trieb, die Welt zu verläugnen und Gotte allein sich hinzugeben. Aber sie liefen nicht den Weg seiner Gebote (Ps. 119, 32), sondern machten sich Ordnungen nach eigenem Belieben: wie viele sind dadurch zu Falle gekommen! Wer es versteht, dem sind die Normen und die Schranken des göttlichen Gesetzes was dem Wandrer die Wegweiser, wenn er nicht weiss, wohin seinen Fuss lenken; wie die Barrièren, die an den Abgründen ihn sicher vorübergehen lassen. Es ist wohl wahr, was der Dichter sagt, dass ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange sich des rechten Weges wohl bewusst sei; es ist wahr insonderheit von dem Christen. Aber diese Güte ist eben keine fertige Grösse, sondern eine werdende, und darum schliesst sie das Bedürfniss geleitet zu werden mit Nichten aus.

5. Hieraus wird nun vollends klar, dass die hier an sich und zunächst vorhandene Gegensätzlichkeit zur Aufhebung bestimmt ist und auch schon im Laufe des gegenwärtigen Christenlebens sich einigermassen ausgleicht. In Anbetracht der zuletzt erörterten Bedeutung des Gesetzes bleibt es ja immer dabei, dass das Motiv des christlichen Handelns kein gesetzliches ist; aber der Ausgleich besteht offenbar darin, dass die freiheitliche Selbstbestimmung des göttlichen Gesetzes als einer Gabe, als eines Hortes und Haltes inne wird und es insofern für sich massgebend sein lässt. Wenn man daher in diesem Sinne von einer Motivirung des christlichen Willens durch das Gesetz reden könnte, so besteht dieselbe doch nur darin, dass jener freiheitliche Wille von sich aus das göttliche Gesetz zum Motiv seines Handelns macht, mithin auch hier das Gegentheil des *ὑπὸ νόμον εἶναι*, des Gesetzeszwanges und Gesetzesdruckes, vorliegt. Denn nun will hinzugenommen sein, dass ja auch die Bewegung des Glaubens, der Drang des Lebens, worin der Christ seine Freiheit vom Gesetz erkennt, in sich gesetz- und ordnungsmässig sind, nämlich

Gottes Willen und Ordnung zum Ausdruck bringen, daher in der Schrift von einem *νόμος πίστεως* (Rom. 3, 27), von einem *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς* (Rom. 8, 2), und zwar hier im Gegensatze zum *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* die Rede ist. Und wenn wir nun fragen, wie dies Glaubens- und Lebensgesetz sich zu dem andern Gesetz verhalte, in welchem wir den Ausdruck des absoluten Schöpferwillens Gottes über den Menschen erkannt haben, so zeigt die genauere Analyse des Inhaltes, dass sie auf Einheit angelegt sind und darum auch schlüsslich zur Einheit führen. Denn was ist doch jener Trieb zu Gott hin, worin die Richtung des neuen Lebens, das damit sich ausdrückende Geistesgesetz besteht, sachlich Anderes als die Liebe zu Gott, die wir als das erste und höchste Gebot schon aus dem A. T. kennen? Ohne Gesetz wird was das Gesetz fordert durch den Glauben realisirt; und wenn es bei dem Erlösungswerk auf Redintegration und Rehabilitation des Menschen, zugleich mit Vollendung des ursprünglich Angelegten, abgesehen ist, so begreifen wir daraus um so mehr jenes *νόμον ἱστάνομεν*, welches Paulus der vermeintlichen Abrogation des Gesetzes durch den Glauben entgegenstellt (Rom. 3, 31). Aber wir verstehen auch jenes bedeutende, einzigartige Wort bei Jakobus von dem *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* (1, 25), eine Zusammenrückung der beiden Formbegriffe, wie sie uns bis dahin nicht begegnet ist. Zunächst werden wir behufs des Verständnisses im Sinne behalten müssen, dass der Apostel vorher der Wiedergeburt gedacht hat auf Grund des Gotteswillens durch das „Wort“ der Wahrheit (v. 18), und dass er darnach auffordert, das eingepflanzte „Wort“, welches die Seelen erretten kann, in sanftmüthiger Hingebung aufzunehmen (21). Wir entnehmen daraus, was es mit den Hörern und Thätern des „Wortes“ auf sich habe, auf welche Jakobus alsbald zu sprechen kommt: es sind die Hörer und Thäter *dieses* Wortes, welches in die Leser eingepflanzt die Geburt aus Gott in ihnen bewirkt hat. Hiernach steht *ποιητὴς ἔργου* v. 25 dem *ποιητὴς λόγου* v. 23 parallel, und wir werden auf eine Bedeutung von *ἔργον* hingeführt, wie sie auch sonst dem Begriff der *ἔργα* bei Jakobus entspricht (vgl. Syst. d. chr. Wahrh. II, 338). Um deswillen kann *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας* (v. 25)

in keinem Falle das alttestamentliche, das dem Evangelium gegenüberstehende Gesetz sein, vielmehr wird es offenbar durch die beiden Zusätze in Beziehung gebracht zu dem vorbenannten λόγος und zugleich unterschieden von einem Gesetz, welches weder vollkommen, noch auch ein Gesetz der Freiheit ist. Und wiederum wird, dass es ein vollkommenes Gesetz ist, sich daraus erklären, dass Freiheit ihm eignet. Letzteres nicht sowohl in dem Sinne (v. Hofmann), dass es im Stande der Freiheit erfüllt wird — was zwar sachlich correct doch dem Genitivverhältniss nicht entspricht — sondern so, dass im Unterschied von einem zwingenden, knechtenden Gesetze, welches ebendarum ein unvollkommenes ist, dieses Gesetz den Charakter der Freiheit an sich trägt, nämlich für diejenigen, die sich seiner bedienen. Das Hineinschauen in dies vollkommene Gesetz der Freiheit ist dann nur die subjective Kehrseite der zuvor geschehenen Hineinpflanzung des seligmachenden Wortes in die Seelen der Leser, und weil es ein solches Gesetz, darum ist wer hineinschauend kein vergesslicher Hörer sondern ein Thäter des Worts ist „selig in seinem Thun" (v. 25). Er würde nicht selig sein, handelte es sich um ein Gesetz nicht der Freiheit, sondern des Zwanges und der Knechtschaft: nicht die That, geschweige der Lohn der That hat die beseligende Wirkung, sondern das Thun, weil es in freiheitlicher Selbstbestimmung erfolgt. — Endlich werden auch jene Schriftstellen uns daraus verständlich, wo von den Christen auf Grund ihres Geistesbesitzes und ihrer Kindschaft bei Gott gesagt wird, dass sie der Knechtschaft und der Furcht ledig seien, während doch andrerseits sie aufgefordert werden, die Zeit ihrer Pilgrimschaft in Furcht zuzubringen, in Furcht Gotte zu dienen, mit Furcht und Zittern ihre Seligkeit zu beschaffen (vgl. Rom. 8, 15; 1 Joh. 4, 18; 1 Pet. 1, 17; Hebr. 12, 28; Phil. 2, 12). Hier wandelt sich der Begriff der Furcht in dem Maſse als der Begriff des Gesetzes sich wandelt, mit welchem jener in Wechselwirkung steht. Das eine Mal, wo die Furcht, zugleich mit der Knechtschaft, ausgeschlossen erscheint durch den Geist der Kindschaft, wie sonst auch (vgl. 1 Joh. 4, 18) durch die Liebe, da ist es das knechtende, mit Zwang und Strafe herrschende Gesetz, wo-

durch die Furcht bedingt ist und dem nun auch die Beschaffenheit dieser Furcht entspricht. Diese Furcht hat Pein, es ist Strafe mit ihr gesetzt, weil sie Wirkung des zwingenden und strafenden Gesetzes ist. Wenn nun aber nur die „vollkommene“ Liebe die Furcht austreibt und nur wer „vollendet ist“ in der Liebe sich nicht fürchtet, so sieht man daraus, dass nicht schlechthin, sondern nur in dem Maſse als die Liebe in uns und wir in der Liebe vollendet werden, die knechtische Furcht von uns weicht. Insoweit der Mensch durch den Glauben und die Bekehrung das göttliche Gesetz in seinen Willen aufnimmt, wobei es aber doch nicht aufhört eine objectiv giltige und herrschende Macht zu sein, wandelt sich die knechtische Furcht in die kindliche Scheu, die mit der Liebe sich wohl verträgt. Es ist nun ganz verständlich, dass gerade bei der Reue und Busse des Christen die Furcht ihre Stelle hat — der Apostel bezeichnet sie als gute Wirkung der göttlichen Traurigkeit (2 Cor. 7, 11); und dass bei dem Werke der Selbstreinigung von jedweder Befleckung des Fleisches und des Geistes wir diese heiligende Thätigkeit „in Furcht Gottes“ vollziehen (2 Cor. 7, 1). Wir wissen uns darum nicht weniger in des heiligen Gottes Macht, weil wir zu ihm gekommen und seine Kinder geworden sind im Glauben; darum fürchten wir uns vor Dem, der Leib und Seele verderben kann in die Hölle (Mtth. 10, 28). Aber wie wir früher von der Reue gesagt haben, dass sie sich modificire, wenn sie den Glauben des Kindes Gottes zur Voraussetzung hat, so sagen wir Gleiches hier von der Furcht: es ist die Scheu der Liebe, Den zu beleidigen oder beleidigt zu haben, der uns mit solcher Liebe an sein Herz gezogen und der darum nicht aufhört unser Herr zu sein, weil er unser Vater geworden ist. Darum ist die dankbare Gesinnung, mit welcher wir Gotte wohlgefällig zu dienen bestrebt sind, mit Scheu und Furcht verbunden (Hebr. 12, 28); und je mehr wir nun wissen, was es heissen will, Treue zu halten und den Glaubenskampf siegreich hinauszuführen, um desto mehr beschaffen wir, unbeschadet der Glaubenszuversicht, unser Heil mit Furcht und Zittern (Phil. 2, 12).

6. Hier nun wird wohl der geeignete Ort sein, die Frage

nach der Berechtigung und dem Werthe der Gelübde für das christliche Leben zu entscheiden. Denn das ist der Vortheil systematischer Erkenntniss, dass die Dinge immer erst an der Stelle zur Sprache kommen, wo alle Instanzen, derer es zur Entscheidung bedarf, gegeben sind. Und soviel ersieht man doch auf den ersten Blick, dass die Frage über die Zulässigkeit und den Nutzen der Gelübde ihre Lösung empfangen muss aus dem Verhältniss, welches für den Christen zwischen freiheitlicher und gesetzlicher Bestimmtheit seines Thuns besteht. Wir sind dadurch zugleich geschützt vor der ungeschickten Vermengung, welche eintritt, sobald man die Frage generalisirt und sie darauf stellt, ob denn Gelübde überhaupt nützlich seien, ohne Rücksicht auf den Christenstand Dessen, der sie übernimmt. Denn da ohne Zweifel die Bindung durch Gelübde eine Art gesetzlicher Zucht ist, so wird vonvornherein das Urtheil sich anders stellen, wenn der Gelobende noch unter dem Gesetz steht; und anders, wenn er zur *ἐννομία Χριστοῦ* und zur Freiheit der Kinder Gottes vorgedrungen ist. Andrerseits sind wir genöthigt, hier diejenigen Gelübde abzusondern, welche sich erst aus der Beziehung des Christen auf die Welt und die Gemeinschaften ergeben, worin er lebt. Hier liegen gesetzliche Ordnungen vor, welche Anspruch auf ihn erheben und denen Genüge thun zu wollen er durch das Gelübde verspricht. Diese Gelübde abzulegen kann von ihm gefordert werden, und es ist später zu erörtern, in welchem Sinne der Christ solche Gelübde auf sich nimmt. Aus demselben Grunde kann an unserm Orte insbesondere von dem Tauf- und Confirmationsgelübde nicht die Rede sein. Denn an sich ist ja der Act der Selbsthingabe an Gott auf Grund der Taufe durch den Glauben schon vollzogen in dem Augenblicke, wo dieser zu Stande kam, und täglich wird er neu vollzogen, so lange der lebendige Glaube andauert. Wenn daraus nun ein einmaliger, in einen bestimmten Zeitpunkt fallender Act öffentlichen Gelöbnisses wird, wie bei der Confirmation, so resultirt dieses offenbar nur aus der Beziehung, in welcher der Einzelne zur Gemeinde steht, und kommt daher für uns noch nicht in Betracht. Dagegen reden wir hier von Gelübden, welche der Christ freiwillig behufs seiner

Förderung im christlich-sittlichen Leben damit auf sich nimmt, dass er seine Freiheit gesetzlich in einer bestimmten Weise bindet. Ohne Zweifel bringt die christliche Gesinnung es mit sich, dass göttlicher Gabe menschlicher Dank entspreche, der sonderlichen Gabe auch der sonderliche Dank. Hier liegt an sich kein gesetzliches Verhältniss vor, sondern das rein evangelische von Liebe und Gegenliebe. Nun aber kann es geschehen, dass dem Christen bei schwerer Gefahr, die ihn um Errettung schreien lässt, eine besondere Dankeserweisung vorschwebt für den Fall, dass sein Gebet Erhörung findet. An sich wäre es nicht nothwendig, dass der für diesen Fall bei christlicher Gesinnung sich äussernde Dank, so gewiss er eintreten wird, gerade jene Form der Dankeserweisung annähme. Aber sie erscheint in dem gegebenen Momente, angesichts der Grösse der Gefahr sowie der göttlichen Hilfe bei Erhörung des Gebetes, als die entsprechende. Ist der Moment der Gefahr verschwunden und die rettende That Gottes geschehen, so könnte leicht der Eindruck wieder verblassen und der Christ solcher Dankeserweisung vergessen oder sie abmindern. Darum fixirt nun der Christ die ihm vorschwebende Dankeserweisung gesetzlich in Form eines Gelübdes: wenn Gott mich aus solch schwerer Gefahr erretten wird, so will ich zum Danke dafür dieses bestimmte Liebesopfer darbringen. Oder aber der Christ wird seiner sittlichen Schwachheit inne beim Kampfe gegen Lieblingssünden, die er aus seinem natürlichen Zustande in den Christenstand herübergebracht hat. Er hat sie bei seiner Bekehrung überwunden, aber die Versuchung kehrt wieder und nicht ohne Erfolg. Bestimmte Anlässe sind es, welche der Verlockung günstig sind: es ist an sich Sache der christlichen Freiheit und Weisheit, gegebenen Falls sich ihnen zu entziehen. Denn nicht für Jeden und nicht unter allen Umständen sind solche Anlässe, z. B. an sich erlaubte Genüsse, verführerisch. Aber da nun der Christ innegeworden ist, dass in der Regel der Versucher diese Anlässe benutzte, so entschliesst er sich, sein Verhalten durch ein Gelübde dahin gesetzlich zu fixiren, dass er auf alle Fälle jene Anlässe vermeiden, auf solche Genüsse verzichten wolle.

7. Man sieht, diese Art des Gelübdes ist es, auf welche wir

durch den Zusammenhang unsrer Erörterung über die Formbestimmtheiten des christlich-sittlichen Lebens nothwendig geführt werden und deren Werth hier in Frage steht. Erst von diesem Standorte aus werden wir dann weiter hinauszublicken haben auf andersartige Gelübde, die ebenfalls in der Geschichte des christlichen Ethos vorgekommen sind, ohne doch aus dem Rahmen der Selbstbeziehung des Christenlebens und der Freiwilligkeit herauszutreten. Und ebenso ist klar, dass wir nicht etwa in der Weise biblischer Theologie hier die verschiedenen Arten von Angelobungen zu registriren haben, welche im A. T. vorkommen. Wir reden ja von dem sittlichen Werden des Christen, mithin davon, inwieweit bei diesem das Gelübde noch eine Stelle habe. Aber Zweierlei ist allerdings, auf die Schrift gesehen, von Bedeutung, wovon das Eine die Uebernahme und Haltung von Gelübden im A. T. selbst, das Andere das Verhältniss der in dem N. T. vorkommenden desfallsigen Thatsachen und Weisungen zu den alttestamentlichen betrifft. Wie verschiedenartig auch die Gelübde im Leben des alttestamentlichen Volkes sein mögen, verschieden nicht bloss nach Seiten des Gegenstandes und Anlasses, sondern auch des sittlichen Werthes — denn nicht Alles was thatsächlich unter dem Volke, wärs auch bei frommen Israeliten, vorkommt, ist der reine Ausdruck des ihm geltenden Gotteswillens — nirgend finden wir, dass die Angelobung durch objectives Gesetz vorgeschrieben wird, wogegen allerdings die Haltung des einmal und freiwillig Gelobten als Vorschrift und sittliche Pflicht erscheint (vgl. Num. 30, 3; Deut. 23, 22–24). Hieraus ergiebt sich, wie sehr für diejenigen Gelübde, die nicht wie z. B. der Eid aus der rechtlichen Beziehung des Einzelnen zur Gemeinschaft hervorgehen, sondern dem persönlichen Rechtverhalten des Individuums gelten, es wesentlich ist, freiheitlich gesetzt zu sein, wenngleich dann der Charakter des Gesetzes ihnen anhaftet. Nicht bloss wird gelegentlich vor leichtfertigem Geloben gewarnt (Prov. 20, 25; Koh. 5, 3—5), sondern es wird auch geradezu ausgesprochen, es sei keine Sünde, das Geloben zu unterlassen. (Deut. 23, 21 ff.); Koh. a. a. O.). Um so energischer wird die Verbindlichkeit eingeschärft, die man mit dem gethanen Gelübde über-

nommen: „wenn du ein Gelübde gelobt hast Jahve deinem Gott, so sollst du nicht säumen es zu bezahlen; sonst wird Jahve dein Gott es an dir heimsuchen und wird dirs zur Sünde sein“ (Deut. 23, 22; Ps. 50, 14 u. a. m.). Genau genommen kann nun allerdings von solcher Freiwilligkeit, von einer Wahl zwischen Geloben und Nichtgeloben nicht die Rede sein, wenn es sich um Verbindlichkeiten handelt, die unter allen Umständen dem Frommen obliegen. Man würde es daher nicht für ein Gelübde in unserm Sinne halten dürfen, nämlich wo Unterlassung des betreffenden Thuns ebenso möglich wäre wie dessen Vollzug, wenn Jakob auf seinem Wege nach Mesopotamien gelobt, Jahve seinen Gott sein zu lassen, wenn dieser mit ihm sein, ihn auf seinem Wege behüten, den Lebensbedarf ihm darreichen und ihn glücklich in seine Heimat zurückführen werde (Gen. 28, 20 ff.); denn mit oder ohne Gelübde war Jakob diesem Gotte verbunden und würde auf jeden Fall sich versündigt haben, wenn er nicht gethan was er in Form des Gelübdes hier auf sich nimmt. Indessen ist zu beachten, dass der zunächst genannte Gegenstand des Gelobens nur die Voraussetzung bildet für die specielleren Punkte, die nun sofort nachfolgen und für welche in dieser Form eine objective und schlechthinige Verbindlichkeit nicht bestand: „dieser Stein, welchen ich als Denkstein aufgerichtet habe, soll eine Stätte Gottes werden und Alles was du mir geben wirst, gewisslich verzehnten will ich dirs.“ Andrerseits mag man behufs des Verständnisses hinzunehmen, dass die Reciprocität des Bundesverhältnisses zwischen Jahve und den Vätern die Feststellung jener Bedingung auch für das erste Stück des Gelöbnisses ermöglicht: die Anerkennung Jahves als Gottes beruhte wirklich darauf, dass dieser Gott sich ihnen gemäss seiner Verheissung bezeugte. Indessen wie es nun immer mit diesen und ähnlichen Gelübden sich verhalte und wie man darüber sittlich urtheilen möge, soviel ist klar, dass das Geloben im A. T. einen verhältnissmässig breiten Raum einnimmt, wogegen im N. T. nur ganz vereinzelt und ohne dass irgend Gewicht darauf gelegt würde Gelübde vorkommen. Um den Vorwurf zu widerlegen, er lehre Abfall von Mose, liess sich Paulus bestimmen, Antheil zu nehmen

an einem Gelübde gläubiger Judenchristen und namentlich für die Kosten einzustehen, welche das schlüsslich darzubringende Opfer erforderte (Act. 21, 23 ff.). Dagegen lesen wir allerdings an einer andern Stelle ohne solchen Anlass, dass Paulus ein Gelübde auf sich genommen und durch Scheeren des Haupthaares gelöst habe (Act. 18, 18) — denn die Beziehung der Worte auf Aquila wird aus sachlichen Gründen nicht wohl thunlich sein. Wie kurz auch Lukas darüber hingeht, so konnte es ihm und seinen Lesern doch bedeutungsvoll erscheinen, dass der Heidenapostel auch ohne Accommodation, aus eigner Initiative, ein Gelübde übernommen hatte. Wenn er nicht hinzufügt, welches der Inhalt des Gelübdes gewesen und zu welchem Zwecke Paulus es übernommen habe, so erklärt sich das nur daraus, dass die Thatsache selbst für ihn Bedeutung hatte, gleichviel welche sonstigen Umstände dabei obwalteten. Ebendaraus werden wir mit Recht schliessen, dass nicht Aquila, diese Nebenperson, Subject sei; und nicht zu weit gehend dürfte die Vermuthung sein, dass Lukas grade um das spätere Verhalten des Apostels den Jerusalemischen Judenchristen gegenüber verständlich zu machen die Thatsache, dass Paulus schon vorher einmal freiwillig ein Gelübde übernommen, nicht unerwähnt lassen wollte. Ob damit Paulus seine heidenapostolischen Grundsätze verläugnet habe oder nur gemäss jener Freiheit gehandelt, die er 1 Cor. 9, 19 ff. näher charakterisirt, und ob die freiwillige Uebernahme eines Gelübdes überhaupt dem Princip der christlichen Lebensführung widerstreite, dies wird hernach zu entscheiden sein, wenn über Zulässigkeit und Werth der Gelübde auf Grund unsrer Voraussetzungen geurtheilt werden muss. Nur das Eine beachten wir für jetzt, dass ausser diesen beiden Fällen nirgendweiter eine Gelobung ähnlicher Art im N. T. uns begegnet, immerhin an sich schon ein Beweis, dass Dergleichen mehr dem Charakter des A. T., mehr der gesetzlichen Pädagogie als dem Vollbesitz des Heiles in Christo entspricht. Wenn endlich bei einem Anlass, wo der Gegensatz zwischen Gottes Gebot und Menschentradition in Frage stand, Christus den Pharisäern und Schriftgelehrten gegenüber in schneidiger Weise den Unfug rügt, dass man in Form eines

Gelübdes Gaben, womit man die Aeltern hätte unterstützen sollen, dem Heiligthume weihe (vgl. Mrc. 7, 9 ff., Mtth. 15, 4 ff.), so ist damit eine sittliche Gefahr indicirt, die auch in der Christenheit beim Vollzug von Gelübden vorkommen kann und auf die wir hernach zurückkommen werden.

8. Keinenfalls kann die Uebernahme eines Gelübdes, wodurch der Christ in Form eines selbstfixirten Gesetzes zu einem nach seinem geistlichen Urtheil gottwohlgefälligen Thun sich verbindet, als ein Zeichen höherer christlicher Vollkommenheit angesehen werden. Denn hievon gilt genau dasselbe, was früher von dem Hinzutritt des Gesetzes zu der freiheitlichen Selbstbestimmung des Christen gesagt ward. Dächten wir uns den Zustand des Christen als vollkommenen, so dass weder die Entschiedenheit seines geistlichen Wollens noch die Klarheit seiner Erkenntniss je ins Schwanken käme, so würde es einer Fixirung des betreffenden Verhaltens in Form des Gelübdes schlechthin nicht bedürfen. Wenn ein Christ bei schwerer Krankheit, sei es nun der ihm Nahestehenden oder seiner selbst, bei drohender Todesgefahr etwa auf einer Reise, bei Erstrebung eines schwer erreichbaren Lebenszieles u. drgl., zu Gott um Errettung und Hilfe ruft und hierbei für den Fall der Erhörung ein bestimmtes Dankesopfer gelobt, so wollen wir hierbei zunächst absehen von der Möglichkeit, dass mit solchem Gelöbniss Gott zur Gewährung der Bitte solle bestimmt, ihm gewissermassen ein Lohn dafür in Aussicht gestellt werden. Dass eine solche Gesinnung, wenn sie bei dem Geloben mitwirkte, diesem Thun Nichts weniger als den Charakter der Vollkommenheit aufprägen würde, versteht sich wohl von selbst. Aber auch nach einer andern Seite bedarf es der Vorsicht, damit nicht vonvornherein dem Geloben ein Makel anhafte. Es handelt sich dabei, wie die obenerwähnten Beispiele zeigen, sehr häufig um gewisse Güter des natürlichen Lebens, Gesundheit Leben Fortkommen, Güter, deren Erhaltung oder Gewinnung dem Christen als nothwendig oder doch sehr wünschenswerth erscheint. Nun aber ist uns aus der Lehre vom Gebet erinnerlich, dass zwar alle diese zeitlichen Güter Gegenstand der gläubigen Bitte sein können und sollen, jedoch immer nur in

Beziehung auf das Werden des Menschen Gottes; dass daher unter Umständen der Christ vielmehr Ursache hat, Gott für Versagung solcher Bitten zu danken als für Gewährung. Ja selbst wenn sich die Bitte und mit ihr das Gelübde auf Errettung aus einer geistlichen Gefahr oder Versuchung bezöge, so kann zwar der Christ hierbei immer der Erhörung, aber doch nicht des Modus der Erhörung, des Zeitpunktes, wie er ihm dabei vorschwebt u. s. w., gewiss sein. Es wird also, wenn das Gelübde in solchem Falle rechter Art sein soll, gleich bei Uebernahme einbedungen sein müssen, dass der Christ damit nicht aus jener Zuversicht und Ergebung heraustrete, welche weiss, dass Denen die Gott lieben Alles zum Besten dienen muss, auch das nach Menschengedanken Widrige und Schädliche. Ob diese Bedingung überall, wo Gelübde dieser Art gethan werden, erfüllt wird, darf man billig bezweifeln. Aber gesetzt nun den Fall, dass diese Makel, welche an die Gelübde sich anhängen wenn auch nicht müssen so doch können, ferngehalten werden, so wird man gleichwohl nicht behaupten dürfen, dass wer mit Gelübden umgeht ein vollkommnerer Christ sei als wer es nicht thut. In der rechten Weise Gotte zu danken für eine von uns erbetene, von ihm uns erzeigte Wohlthat, auch thatsächliche Dankesopfer dafür zu bringen, das müsste, der Idee des Christenlebens gemäss, eine selbstwachsende Frucht des Geistes, der reine Ausdruck dankbarer Selbstbestimmung sein. Aber wegen der Unvollkommenheit des Christen ist es nicht so: er weiss, dass in der Regel die Bitte heisser ist als der Dank für die Erhörung, dass empfangene Wohlthaten schnell vergessen oder doch in der Folge lange nicht mehr so gewürdigt werden wie vorher, da man sie noch ersehnte. Im Gefühle dieser Schwäche fixirt der Christ in Form des Gelübdes, einer sich freiwillig auferlegten gesetzlichen Verbindlichkeit, diejenige Dankeserweisung, wie sie ihm in der Zeit, da er die Wohlthat noch entbehrte, die entsprechende zu sein schien. Damit geschieht was wir früher als durchaus zulässig, ja unter Umständen nothwendig bezeichneten, dass der Christ nicht trotz seiner Freiheit, sondern vermöge seiner Freiheit ein gesetzliches Motiv in sein Handeln aufnimmt, den Stab,

die Zucht, die Schranke des Gesetzes als heilsam für sein christlich-sittliches Leben erkennt und um deswillen gebraucht. Es ist recht, wenn er es gegebenen Falles thut, aber je mehr er dabei sich selbst durchschaut, um desto weniger wird er sich Dessen als Ausdruckes christlicher Vollkommenheit rühmen. Aehnlich verhält es sich mit asketischen Gelübden. Vom Standpunkte der christlichen Selbsterhaltung betrachtet, wie sie die naturgemässe Folge und Wirkung des erlangten Heilsstandes ist und sein müsste, darf und kann es nicht anders sein, als dass der Christ auf solche Dinge und Genüsse verzichtet, welche an sich keineswegs verboten, doch gerade für ihn, bei der in ihm vorhandenen Ausprägung des sündlichen Hanges, versuchlich sein können und thatsächlich gewesen sind. Eine gewisse Art des Spieles, für Andere unverfänglich, erweckt bei ihm sündliche Leidenschaft; Beschäftigung mit einer gewissen Art von Kunst, Anderen vielleicht heilsam und nützlich, bringt ihn aus seiner innern Fassung oder erregt fleischliche Begierden; fröhliche Geselligkeit, Anderen eine wohlthätige Erholung, verleitet ihn immer wieder zu Zungensünden oder zur Unmässigkeit. Wenn der Christ hierin seine Schwäche erkennt und dabei in rechter geistlicher Verfassung bleibt, so wird er auf jedem Punkte seiner sittlichen Lebensbewegung bereit und entschlossen sein, auf solche für ihn versuchliche Dinge zu verzichten. Nun aber ist er gar häufig innegeworden, wie er doch gegebenen Falles, in Anbetracht der Erlaubtheit jener Dinge, im Bewusstsein seiner christlichen Freiheit, sich ihnen hingab, sie auf sich einwirken liess und dadurch Schaden und Niederlage davontrug. Diese Erfahrung bringt ihn dahin, in Form eines Gelübdes, in einer selbstfixirten gesetzlichen Weise, sich zur Enthaltung solcher Dinge verbindlich zu machen, damit, wenn der Fall der Versuchung eintritt, ihm keine Wahl mehr bleibe, sich ihr hinzugeben. Auch hier ist das gesetzliche Motiv kein unzulässiges, die christliche Freiheit aufhebendes, sondern es ist von dieser selbst gewollt und gesetzt. Es kann heilsam sein, sich in solcher Weise zu binden, an gewissen Stellen des Lebensweges Barrièren aufzurichten, damit der in sich selbst noch unsichere Fuss nicht beim Vorübergehen gleite.

Aber je mehr der Christ sich selbst erkennt, um desto weniger wird er geneigt sein, die Uebernahme solcher Gelübde als Bethätigung höherer Vollkommenheit anzusehen.

9. Den letzteren Gedanken scharf zu betonen haben wir Ursache um des Gegensatzes willen wider die römische Lehre von der sonderlichen Verdienstlichkeit und höheren Vollkommenheit des Mönchslebens. Ob es übergesetzliche Tugend geben kann, das ist nicht hier, sondern später zu entscheiden, wo die dritte Formbestimmtheit des christlich-sittlichen Lebens, die Tugend, in Frage kommt. Aber wenn die Vorstellung der Verdienstlichkeit, vorausgesetzt dass das Heil selbst Gegenstand des Verdienens sein soll, für uns eine nicht erst zu widerlegende ist, so bedürfen wir, um jene angeblich höhere Vollkommenheit auf ihren wirklichen Werth zurückzuführen, nur der Erinnerung an den bisher dargestellten Gang des christlich-sittlichen Werdens. Asketischer Verzicht auf Güter des Lebens, die dem Menschen kraft der ihm anerschaffenen Weltmächtigkeit an und für sich zustehen, darf niemals als höchste Stufe, als letzter Zweck des christlichen Verhaltens angesehen werden. Dies letzte Ziel ist vielmehr das *πάντα ὑμῶν* auf Grund des *ὑμεῖς Χριστοῦ*. Wohl kann es für den Christen nöthig sein, auf sein rechtes Auge, auf seine rechte Hand zu verzichten, um seine Persönlichkeit zu retten — und gewiss ist wer Solches thut nicht bloss weiser sondern auch vollkommener als wer es zu seinem Schaden nicht thut — aber daraus folgt nicht, dass es ein vollkommenes oder vollkommneres Menschenbild sei dem das rechte Auge und die rechte Hand fehlt. Vielmehr eben dazu verzichten wir gegebenen Falles auf Güter und Genüsse dieses Lebens, um statt von ihnen bewältigt zu werden zur rechten Weltmächtigkeit vermöge der alleinigen Hingabe an Gott hindurchzudringen. Gleichwie Christus seinen Jüngern einen vielfach grösseren Empfang in Aussicht stellt, wenn sie um seinetwillen Brüder und Schwestern, Vater und Mutter verlassen (Mtth. 20, 29), so hoffen wir, dass unser Wesen, auch nachdem wir auf Auge und Hand verzichtet haben, ja gerade dadurch, sich dereinst zu einem vollkommenen Menschenbilde ausgestalten werde, dem keines der ihm zuge-

dachten und anerschaffenen Organe fehlt. Wir verkennen nicht, wie viel aufrichtige Frömmigkeit, wirkliche Losreissung von Weltliebe sich von Alters her in die Klöster geflüchtet hat; und mit jenen Protestanten halten wirs nicht, denen es sauer fällt, auch nur auf einen kleinen irdischen Genuss, woran sie sich gewöhnt haben, zu verzichten, und die sich dabei ihrer evangelischen Freiheit rühmen. Aber dabei bleibt es, dass der Wahn, in dem Verzichte selbst bestehe eine Verdienstlichkeit und grössere Vollkommenheit, ein dem Wesen des evangelischen Ethos diametral widerstreitender ist: die Reformation kann nicht hoch genug gepriesen werden dafür, dass sie diesen Wahn zerstört hat. Denn das liegt nun doch auch zu Tage, dass, wenn es zeitweilig einem Christen sehr heilsam sein kann, sich gewisser Dinge und Genüsse zu enthalten, seinen Eigenwillen durch Gehorsam gegen Andere zu brechen u. s. w., doch die Uebernahme solcher Gelübde auf Lebenszeit, unter definitiver Aufgabe der Freiheit, dem Wesen des evangelischen Ethos widerspricht. Es kann ja die Versuchung, welche dem Christen aus dem Gebrauch erwuchs und die ihn zum Verzicht bestimmte, aufhören — vgl. den bekannten Traum des Hieronymus über seine unmässige Liebe zu den heidnischen Classikern und sein späteres Urtheil darüber; ja vielmehr es können aus dem Verzicht, aus der Weltflucht neue, schwerere Versuchungen erwachsen, welche es gerathen erscheinen lassen, solchem Leben zeitweilig oder definitiv zu entsagen. Denn wir wiederholen es: dies Leben der Enthaltung, mag es nun so oder anders, innerhalb oder ausserhalb der Klöster geführt werden, hat gar keinen absoluten, sondern bloss einen relativen Werth, constituirt durch sich selbst gar keine Vollkommenheit, sondern nur insoweit und so lange es einem höheren Zwecke dient. Was für Sünden und Seufzer, was für Seelenverwüstung und Gewissensbeängstigung ist die Folge jenes unheilvollen Zwanges gewesen! Und wollte man dagegen einwenden, dass bei Aufhebung desselben unter zehn Fällen neunmal die Rückkehr ins weltliche Leben durch erneuerte und übermächtige Weltliebe bewirkt werden würde, nun so wäre damit die Vergewaltigung des Gewissens in dem Einen Falle noch gar

nicht gerechtfertigt, und die Kirche, so lange sie ihres evangelischen Berufes eingedenk ist, darf sich nicht anmafsen, auch jenen neun das Recht der Selbstentscheidung zu verkümmern. Darum wird man auch evangelischerseits Bedenken tragen müssen, gewisse Gelübde, wie sie etwa in den Mässigkeitsvereinen abgelegt werden, als unbedingt und für das Leben bindend zu erachten — wobei wir nur wieder, um Missverständnisse zu vermeiden, in Erinnerung bringen wollen, dass hier von dem christlichen Ethos, dem christlich-sittlichen Leben die Rede ist. Es können recht wohl Fälle eintreten, wo solch ein Gelübde zu brechen Pflicht ist, und bei einem Christen darf man voraussetzen, dass die Versuchung, welche der Genuss geistiger Getränke für ihn mit sich bringt, nicht eine bis ans Ende fortdauernde sei. Anders wäre es ja freilich, wenn solch ein Genuss an sich eine Sünde und unter allen Umständen verwerflich wäre. Aber damit würden wir aus dem Rahmen heraustreten, in welchen wir den Begriff der Gelübde hier von vornherein eingeschlossen haben. Gleichwie es sich von selbst versteht, dass kein Gelöbniss uns zur Sünde verpflichten und in Sünde verwickeln darf, so bedarf es auch keines Gelübdes, wenn es sich darum handelt, Sünde zu meiden. Man mag sich dabei immerhin in gesetzliche Zucht nehmen, das Motiv, die Drohung des Gesetzes kraft der freiheitlichen Selbstbestimmung zur Ueberwindung der Sünde benutzen — ein Gelübde in unserm Sinne erwächst daraus nicht. Aber auch wenn das Gelübde in rechter Weise verstanden und gebraucht wird — und wir betonen wiederholt, dass es unter Umständen, bei gewisser Art der Umgebung und der Versuchlichkeit des Christen, heilsam für ihn sein könne — wird man doch wohl im Auge behalten dürfen, dass die Kraft der Erfüllung wie überhaupt die der christlichen Lebensführung im letzten Grunde nicht aus dem Gesetz, sondern aus der Gabe des h. Geistes hervorgeht. Als Stab, als Schranke, als heilsames Band mag das Gelübde gebraucht werden; aber Der täuscht sich selbst, welcher in ihm das durchschlagende Mittel der Selbstüberwindung und Heiligung suchen wollte. Man mag auch wohl zusehen, dass man nicht grösseren Schaden eintausche für den Gewinn, den das Gelübde

bietet: in ein gesetzlich ängstliches Wesen hineingeräth und der evangelischen Freiheit, des Vorrechtes der Kinder Gottes, vergisst. Denn wie leicht geschieht es, dass ein Christ mit peinlicher Sorgfalt das selbstauferlegte Gesetz beobachtet und vielweniger darauf bedacht ist, die Quellen seiner Kraft durch tägliche Busse und Hingabe an Gott zu erneuern; dass er erschrickt und ein Gewissen sich daraus macht, wenn er bei einer Uebertretung des Ersteren sich ertappt, nicht ebenso bei Versäumniss des Andern! Psychologisch lässt es sich wohl begreifen, wenn es da schlüsslich auch zu jener pharisäischen Sünde kommt, wo man seine Aeltern darben lässt, indem man das ihnen Gebührende der Kirche gelobt (Mtth. 15, 5); Minze, Till und Kümmel verzehntet und das Schwerere des Gesetzes hintansetzt, die Gerechtigheit und die Barmherzigkeit und die Treue (Mtth. 23, 23). Es muss nicht dahin kommen, aber es ist gut, solcher Gefahren sich zu erinnern, damit man den Werth der Gelübde nicht überschätze und nicht zum Schaden sich ihrer bediene.

§. 22. Mit gleicher Nothwendigkeit wie die erste ergiebt sich aus dem Thatbestande des christlich-sittlichen Lebens die zweite Formbestimmtheit desselben, die Erstrebung des Gutes und die Erfüllung der Pflicht, womit beide Male auf das Object der Bethätigung reflectirt wird, aber unter verschiedenem Gesichtspunkte. Christlich-sittliches Leben kommt überall nicht zu Stande ausser durch Bemächtigung des Heilsgutes, welches inmitten des Standes der Verlorenheit durch die erleuchtende und erweckende Gnade dem Berufenen nahetritt und bewusst wird. Aber doch von Anfang an macht sich dabei das Bewusstsein der Pflicht in dem Masse geltend als mit der göttlichen Gnadenführung man des darin gelegenen Anspruches inne wird, sich von ihr leiten lassen; zumal diesem Anspruch die Lust an dem dargebotenen Gute nicht allenthalben mit gleicher Stärke entgegenkommt. Vollends aber im weiteren Verlaufe des Christenlebens stellt sich jede Handlung, welche Auswirkung des neuen Ich ist, unter den

Aspect des Gutes und der Pflicht zugleich, so zwar, dass bald das Gefühl des Einen bald das des Andren prävalirt. Es entspricht demnach die in dieser Formbestimmtheit gesetzte Duplicität im Allgemeinen jener von Freiheit und Gesetz, entspricht ihr namentlich auch darin, dass zwar der Druck der Pflicht zurücktritt in demselben Verhältniss als das Gefühl des Gutes rege ist, aber ohne dass damit die Geltung der Pflicht selbst sich minderte. Nur in diesem Sinne ists auch bei dieser Duplicität auf Ausgleichung abgesehen, auf eine Form des Handelns, wobei die Spannung und Schwankung zwischen dem Gefühl der Pflicht und der Freude an dem zu erstrebenden Gute allmählich schwindet. Die aus der Verschiebung der sittlichen Verhältnisse und aus der Trübung des sittlichen Bewusstseins hervorgehende Collision der Pflichten ist zunächst auf dem Gebiete des natürlichen Ethos heimisch, besteht aber, insoweit der desorganisirende und trübende Einfluss der Sünde reicht, auch noch für den Christen, hier jedoch als lösbare.

1. Bei Feststellung der ethischen Aufgabe (§. 4, 3) wurde bevorwortet, dass zwar das christliche Ethos in erster Linie als Thatbestand, als Sein aufgefasst sein wolle, aber damit zugleich und in nothwendiger Folge als Sollen. So trat uns dort zum ersten Male, wenn schon in allgemeinerer Form, dasjenige Verhältniss entgegen, von welchem hier in speciellerem Sinne die Rede sein wird. Andrerseits ist bereits beim Eintritt in die Lehre von den Formen des christlich-sittlichen Werdens hinlänglich gesagt worden, weshalb die Formbestimmtheit von Gut und Pflicht als zweite sich anschliesse an jene von Freiheit und Gesetz. Von welcher Bedeutung die hier uns begegnenden Fragen für das Verständniss der ethischen Lebensprocesse überhaupt sind, mag man daraus abnehmen, dass die bis auf den heutigen Tag sich fortziehenden Gegensätze des Epikuräismus und Stoicismus, Eudämonismus und Kantianismus durchweg es mit der Untersuchung zu thun haben, ob und inwiefern die sittliche Bethäti-

gung auf Realisirung von Glückseligkeit, also auf Erwerb von Gütern hinziele, oder ohne alle Rücksicht darauf lediglich das Gute, gemäss einem so oder anders concipirten Pflichtbegriff, verwirklichen solle. Wir unsererseits haben nun gar keinen Grund, diese Fragen im Allgemeinen zu beantworten; sondern wir sehen das sittliche Werden des Menschen Gottes, wie wir es in seiner Selbstbeziehung bereits kennen, darauf an, nicht bloss inwieweit Streben nach Gütern und Erfüllung von Pflichten hier überall vorkommen, sondern namentlich, wie hier das Eine immer mit dem Andern verbunden ist, so zwar dass der Gesichtspunkt der Pflicht als zweiter aufgefasst sein will, hinter jenem des Gutes. Es wird daraus noch vollends deutlich werden, wie unmöglich es ist, in der Ethik eine Güterlehre neben eine Pflichtenlehre zu stellen, als liesse sich ein wirkliches Gut denken, welches nicht irgendwie eine Pflicht für den Handelnden constituirte, und eine Pflicht, mit deren Erfüllung nicht Befriedigung, also Genuss eines Gutes, verbunden wäre. Haben wir aber dies einmal aus dem Thatbestand des christlich-sittlichen Lebens erkannt, so gewinnen wir damit als Christen zugleich ein Urtheil über die Beschaffenheit und das Wechselverhältniss dieser Formbestimmtheiten in dem natürlichen Ethos, ohne dass es an diesem Orte speciell darauf abgesehen wäre.

2. Werfen wir unsern Blick rückwärts auf den Anfang des christlich-sittlichen Lebens, so drängt sich mit unmittelbarer Gewissheit die Thatsache uns auf, dass nur unter dem Gesichtspunkte des Gutes, nämlich des zu gewinnenden Heilsgutes, die Bekehrung des Menschen erfolgt. Diese Thatsache ist ebenso gewiss, wie die andere, dass der Lebensanfang des neuen Ich und dessen Constituirung zu einer selbstmächtigen Persönlichkeit nicht durch das Postulat des Gesetzes sondern durch die Geisteswirkung des Evangeliums geschieht. Wer sich nicht verloren fühlt inmitten seines vom Lichte des h. Geistes beleuchteten natürlichen Zustandes, wem nicht im Gefühle solcher Verlorenheit das Heilsgut entgegenstrahlt, mit der Wirkung, dass er heilsbegierig dahin sich ausstreckend und seiner sich bemächtigend aus der Unseligkeit zur Seligkeit zu gelangen sucht, der wird nie-

mals in den Christenstand eintreten. Man bekehrt sich niemals weil man soll, sondern weil man will. Das pietistische Eindringen auf den Menschen, um ihn mit Gewalt zur Bekehrung zu nöthigen, thuts nicht, bewirkt eher das Gegentheil. Christus lockt zu sich, indem er den Mühseligen und Beladenen Erquickung, den Armen und Leidtragenden Trost und Seligkeit verheisst. Wenn man zu dem Herrn Jesu kommt, so kommt man nach seinen eignen Worten wie ein Küchlein, welches Deckung sucht unter seinen Gnadenflügeln (vgl. Mtth. 23, 37 ff.). Und zwar ist es nicht ein beliebig grosses, sondern das höchste Gut, wornach verlangt und greift wer sich bekehrt. Um deswillen wäre es nicht richtig, würde auch dem Sprachgebrauch nicht entsprechen, wollte man unter die Pflichten des Menschen seine Bekehrung aufnehmen. Niemand bekehrt sich, um damit seine Pflicht zu thun. Und doch ist auch hier, bei diesem Eintritt durch die enge Pforte auf den schmalen Weg des Lebens, die Pflicht keineswegs ausgeschlossen, sondern wirkt an ihrem Theile mit, wenngleich als secundäres Moment. Denn inmitten der geistlichen Begabung und Lockung, auf Grund deren die Bekehrung erfolgt, kommt dem Berufenen zum Bewusstsein, dass dieser berufende Gott einen *Anspruch* auf ihn hat, dass er *verpflichtet* sei dem Rufe zu folgen. Dieses Bewusstsein wird um so lebendiger, je mehr dem Berufenen die sonderliche Gnadenführung zum Verständniss kommt, die ihn in die Lage gebracht hat sich bekehren zu können. Es sind auserwählte Gnadenstunden, in denen die Hand Gottes das Herz eines Menschen rührt, wo Alles zusammenwirken muss, um ihn an das Herz Gottes zu ziehen: einmal versäumt kehren sie nicht leicht, wenigstens so nicht wieder. „O dass du bedächtest an *diesem deinem* Tage, was zu deinem Frieden dient: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ σου ταύτῃ* (Luc. 19, 42). Es ist etwas Grosses, wenn Gott solch einen „Tag des Heils“, solch eine „angenehme Zeit“ (2 Cor. 6, 2) für einen Menschen heraufführt: Dessen wird er inne, und je mehr ers wird, desto deutlicher kommt die *Pflicht* ihm zum Bewusstsein, diese Zeit nicht ungenutzt vorübergehen zu lassen. Nun tritt diese Erkenntniss mit-

bestimmend neben das Gefühl des Gutes, wornach der Christ bei seiner Bekehrung begehrt, dessen er sich damit bemächtigt. Der Zug, den das Heilsgut auf ihn ausübt, ist nicht bloss ein Zug der Lust, sondern zugleich ein Zug der Pflicht: es kann wohl sein, dass der erstere durch den zweiten ergänzt wird, wenn jener nicht hinreicht, die Selbstentscheidung herbeizuführen. Denn das ist ja das Wesen der Berufung, die zur Bekehrung führen soll, dass Gottes Hand, Gottes Rath, Gottes Wille dem Menschen offenbar wird; nun ist das freilich zunächst der Heilswille, der das höchste Gut uns darbietet, aber dabei doch immer Gottes Wille, dem wir nur um so mehr verpflichtet sind, je gnädiger er uns entgegenkommt. Da wird vielleicht der letzte Zweifel, ob man die Brücken hinter sich abbrechen soll, weil doch das Innewerden des höchsten Gutes ein wechselndes ist, überwunden durch den Gedanken an die kundgewordene Pflicht, der wir uns nicht zu entziehen wagen. Und wenn nun dieses schon gleich beim Anfang sich so verhält, sollte es anders sein beim weiteren Fortgange des Christenlebens? Im Gegentheil, hier wird die Erinnerung an die Pflicht vielfach noch stärker als beim Beginne hervortreten. Denn wir wissen, dass der Vollzug der Bekehrung mehr oder weniger von einem gewissen Sieges- und Hochgefühle begleitet ist, welches so nicht immer fortdauert. Und doch will die Bewegung zu Gott hin, welche erstmalig in der Bekehrung geschah, stetig erneuert sein, ohne Rücksicht auf die jeweilige Stimmung, auch bei nachlassendem Gefühl der Befriedigung. Da wird dann wohl der Christ sich Dessen erinnern, wie er Gotte, der ihn zu sich gezogen, verpflichtet sei, und wird im Bewusstsein dieser Pflicht den Gnadenbund mit Gott erneuern. Nicht anders verhält es sich, wenn wir an Stelle des grundleglichen Actes der Bekehrung den ihm correlaten der Busse und des Glaubens in Betracht ziehen. Wer die Gerechtigkeit in Christo erstmalig ergreift, der thut es, weil durch des wiedergebärenden Geistes Wirkung ihm der Mangel eigner Gerechtigkeit und deren Ersatz in dem Heilswerk Christi zum Bewusstsein gekommen ist: kein Gefühl der Glaubenspflicht könnte den Act des Glaubens hervorbringen, wenn nicht das Innewerden des Heilsgutes und

das Verlangen nach vollkommener Gerechtigkeit zu Christo führte. Aber gleichwohl macht sich schon beim ersten Vollzug des Glaubens die Erkenntniss geltend, dass in der Darbietung der Gerechtigkeit Christi und in dem Glauben an ihn Gottes Wille geschieht und dass wir um deswillen verpflichtet sind, dem Glaubensrufe zu folgen (vgl. Act. 17, 30 mit Rom. 1, 5): diese Erkenntniss, dieses Pflichtgefühl wirkt als secundäres Moment mit, wenn es gilt die Glaubenshand nach dem dargebotenen Gute auszustrecken. Und vollends bei der täglichen Erneuerung des Glaubens, wenn unter den Anfechtungen und Versuchungen, in Folge eingetretener Erschlaffung der Geschmack des Heilsgutes abgestumpft ist, wie oft rafft sich da der Christ zusammen und streckt im Gebet seine Hände nach der Gerechtigkeit Christi aus, in dem Sinne und aus dem Grunde, weil er durch seine Lebensführung, durch den ihm dadurch kundgewordenen Gotteswillen zu solchem Thun sich verpflichtet weiss!

3. Nun ist uns die Bahn geöffnet, um den mannigfachen Aeusserungen und Verzweigungen des Christenlebens nachgehend allenthalben das Ineinander der Bestimmtheit durch Gut und Pflicht, nur in verschiedener Mischung, vorzufinden. Wenn wir damit abermals dicht vor der Pforte stehen, welche das Werden des Menschen in seiner Selbstbeziehung hinüberführt zu dessen weiterer zwiefacher Relation, so entspricht dies genau der Natur des systematischen Fortschrittes; und der Schein, als müssten wir schon jetzt die Grenze überschreiten, da wir doch an den einzelnen Seiten und Richtungen des Christenlebens jenes Beisammen nachzuweisen haben, fällt dahin, wenn man erwägt, dass es sich hier nicht um die Objecte an sich, sondern um die christliche Lebensbewegung und deren überall wiederkehrende Beschaffenheit handelt, die Objecte mithin nur beispielsweise in Frage kommen. Es ist von Interesse zu beobachten, wie an verschiedenen Stellen der h. Schrift der eine Gesichtspunkt dicht hinter dem andern begegnet. Es ist das Gefühl des Gutes, welches das Trachten des Geistes in dem wiedergeborenen Menschen zunächst bestimmt: „das Trachten des Geistes ist Leben und Friede“ (Rom. 8, 6), Letzteres doch nicht bloss in dem Sinne,

dass der Erfolg, sondern offenbar zugleich in dem andern, dass die Meinung solchen Trachtens damit bezeichnet wird. Es ist Lust und Freude, sich als Kind Gottes von dem Geiste Gottes treiben zu lassen (vgl. a. a. O. v. 14 ff.). Aber an demselben Orte wandelt sich die Rede des Apostels und folgerungsweise tritt in seiner Rede der Gedanke an die Pflicht hervor: „darum nun, Brüder, sind wir Schuldner, sind verpflichtet, nicht dem Fleische mit der Wirkung des Lebens nach dem Fleische“ (v. 12), so dass mithin die Pflicht aus dem vorherbenannten Thatbestand erwächst, aus ihm gefolgert wird. Es ist das recht wichtig auch für die Seelenführung, für die christliche Pädagogie. Man muss nicht Christenpflichten einschärfen wollen, wenn und so lange die Basis fehlt, woraus sie erwachsen. „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Langmuth, Freundlichkeit, Gütigkeit“ u. s. w. (Gal. 5, 22); da steht die Liebe gleich neben der Freude, und wie zutreffend ist diese Verbindung! Wo gäbe es einen reicheren Quell der Freude als die Liebe? Es ist köstlich, in Liebe sich hinzugeben zu verlieren zu verzehren, sei es nun Gottesliebe oder Nächstenliebe. Darum hat der Herr Jesus gesagt, Geben sei seliger denn Nehmen (Act. 20, 35). Das ist wahr, und wehe dem Christen, der nicht Liebe übt im Gefühl des Gutes, das er dabei geniesst. Aber doch sagt der Apostel der Liebe: „meine Lieben, wenn also Gott uns geliebt hat, so sollen (ὀφείλομεν) wir uns auch unter einander lieben“ (1 Joh. 4, 11); und vorher: „darin haben wir erkannt die Liebe, dass jener für uns sein Leben dahin gegeben — auch wir sollen für die Brüder unser Leben lassen“ (3, 16). Was giebt es Süsseres als Frauenliebe: ein Mensch verlässt Vater und Mutter, um an seinem Weibe zu hangen; Niemand hat je sein eigen Fleisch gehasst, sondern er nährt und pflegt es (vgl. Eph. 5, 29); es ist unnatürlich es nicht zu thun, weil es ein Genuss ist. Und doch sagt der Apostel, hinweisend auf das Beispiel der Liebe Christi zu seiner Gemeinde: „auf solche Weise sollen die Männer lieben ihre Frauen als ihre eignen Leiber“ (Eph. 5, 28). Ja die Liebe ist bei allem Genuss und unbeschadet desselben ein *debitum:* „Bleibt Niemandem Etwas schuldig, sagt derselbe Apo-

stel, als dass ihr euch untereinander liebet“ (Rom. 13, 8). Kann denn Gott einem Menschen grössere Ehre anthun, als dass er ihn zum Haushalter über seine Geheimnisse macht und seines Dienstes zur Ausbreitung des Evangeliums würdigt? Und doch hält es der Apostel für möglich, dass er widerwillig (ἄκων) das Evangelium predige und erinnert sich für diesen Fall daran, dass er mit solchem Dienst betraut sei (1 Cor. 9, 17), mithin an seine Pflicht. — Diese Aussagen genügen, um die Thatsache, die wir hier zu fixiren haben, als schriftgemässe zu constatiren. Wie thöricht wäre es hiernach, die christliche Ethik in Form einer Pflichtenlehre darzustellen, da doch immer zunächst der Gedanke des Gutes vorwiegt; aber wie ungeschickt auch, von der Pflicht zu schweigen, da sie immer wieder, wenngleich secundärer Weise, als Antrieb für den Christen erscheint. Und nun sieht man auch ganz deutlich, wie es dazu kommt. Es sind die Tiefpunkte des christlichen Lebens, wo man mit dem Gedanken der Pflicht dem mangelnden Gefühle und Zuge des Gutes nachhelfen muss. Statt sich des Tages zu freuen, wo er der Gemeinde das göttliche Wort verkündigen darf, geht Einer wohl mit Seufzen an die Predigtarbeit, aber er geht im Bewusstsein der Pflicht. Statt sich darnach zu sehnen, Handlanger der erbarmenden Liebe Gottes zu sein, muss der Christ gar häufig durch die Erinnerung der Pflicht sich erst zur Wohlthätigkeit nöthigen. Und je weiter nach der Peripherie hin das Leben des Christen sich erstreckt, um desto öfter wird diese Stimmung bei dem Christen Platz greifen. Man darf wohl sagen, dass manche Bethätigungen selbst im gereifteren Christenalter sich lediglich unter dem Gesichtspunkte der Pflicht darstellen, vielleicht ohne nur das Bewusstsein davon zurückzulassen, dass dieses ein Mangel des Christenlebens sei. Nehmen wir beispielsweise die Verbindlichkeiten, welche der Christ als Staatsbürger zu erfüllen hat: dass man Zoll und Steuer entrichtet, geschieht, auch wenn mans in christlicher Gewissenhaftigkeit thut, doch in der Regel nicht mit Lust, sondern aus Pflicht. Erst wenn etwa die Staatsordnung durch äussere oder innere Feinde bedroht und erschüttert wird, wenn damit auch der Einzelne seine Existenz gefährdet und ver-

nichtet sieht, fällt es ihm ein, was für eine Wohlthat er in dem gesicherten Rechtszustand genossen und möchte gern seine Abgaben entrichten, wenn es nur wieder zu solchem Stande käme. So auch bei den geringen Geschäften des täglichen Lebens, diesen immer wiederkehrenden, inhaltlosen, gleichgiltigen, und doch nothwendigen. Erst wenn der Christ etwa durch Krankheit niedergeworfen sich darnach sehnt, mit frischer Kraft sein Leben wieder beginnen zu können, da möchte er gern wieder thun was er vorher aus Pflicht gethan, und der Gedanke macht sich geltend, wie doch auch diese Dinge und Geschäfte von dem willigen und freudigen Geiste des neuen Lebens sollten durchdrungen sein.

4. Absichtlich haben wir bisher unterlassen, einen allgemeinen Begriff der Pflicht aufzustellen, da es vielmehr darauf ankam, diese Formbestimmtheit ebenso wie die andere des Gutes erst aus dem Thatbestande des christlichen Lebens abzuleiten. Es ist doch nur eine Selbsttäuschung, wenn man solch einen Begriff vorweg gewissermassen apriorisch construirt und darnach die concreten Lebensverhältnisse beurtheilt. Unter allen Umständen wird er von diesen concreten Verhältnissen erst abgezogen, wenngleich das apriorische Vermögen des Menschen dazu mitwirkt, welches darauf beruht, dass ihn der schöpferische Gottesgeist durchdringt und sein Denken nach Maſsgabe der Schöpfungsordnung bestimmt. Jenes Abgezogene aber wird ein falsches Abstractum, wenn man dabei Christliches und Natürliches unterschiedslos zusammenwirft. Wir haben unsrerseits aus dem bisher Erörterten die zwiefache Thatsache gewonnen, dass zwar ohne Zweifel der Christ der sittlichen Verpflichtung unterstellt ist, dass aber diese mit Nichten das erste Moment in der Beziehung und Anziehung zwischen dem Subject und dem Gegenstande seiner Bethätigung bildet. Geschweige denn, dass das Handeln aus Pflicht das allein dem ethischen Ideale entsprechende wäre, hingegen das Handeln unter dem Gesichtspunkte des Gutes eine Verfehlung. Die Confusion ist hier gerade so gross, wie wenn man umgekehrt den Pflichtbegriff als objectiv giltigen vollständig aufhebt und das Thun des Menschen lediglich durch die — edlere

oder gemeinere — Rücksicht auf sein Wohl bestimmt sein lässt. Da tritt nur in verschiedener Weise zu Tage, dass dem natürlichen Menschen das reale höchste Gut verloren ist, welches allen andern Gütern ihren Werth und ihre Bedeutung giebt; damit aber zugleich die objectiv zwischen Gott, diesem höchsten Gute, und dem Menschen bestehende Verbundenheit und Verbindlichkeit, woraus erst alle andern Pflichten für ihn erwachsen. Es ist angesichts der Thatsache, dass der natürliche Mensch sich selbst ein höchstes Gut nach Belieben construirt und folgeweise die Rücksicht auf dessen Erwerb für sich bestimmend sein lässt, überaus interessant, Kant mit aller Energie auf die andere Seite sich werfen zu sehen, indem er die Pflicht als das allein Maſsgebende hinstellte. In der That würde ohne den Zügel der Pflicht durch jenen Eudämonismus Alles auseinandergehen und ein Chaos, ein *bellum omnium contra omnes*, die Folge sein. Aber wenn schon Kant durch den Mangel seines Gottesbegriffes dahin geführt wurde, die Pflicht gerade in ihrer letzten und höchsten Beziehung zu verkennen, so ist im Laufe der weiteren ethischen Entwickelung vollends klar geworden, dass es eine Selbsttäuschung Kants war, wenn er meinte, das Gebot der Pflicht stehe unter allen Umständen fest im Unterschied von den beliebigen und wechselnden Neigungen. Die neuere Zeit insbesondere hat sowohl thatsächlich wie in der Theorie — man sehe nur die materialistischen und Darwinistischen Urtheile über das Gewissen — jener Illusion ein Ende gemacht. Zudem welche Unnatur muthete Kant dem Menschen zu, wenn er ihm gebot, nicht aus Neigung, sondern lediglich aus Pflichtbewusstsein zu handeln! Und doch wird es nie geschehen, dass die Fessel und das Gefühl der Pflicht von dem Menschen weicht, weil die thatsächliche Verbindlichkeit gegenüber dem absoluten Gotte fortbesteht und irgendwie dem Bewusstsein sich vermittelt; gleichwie das Streben nach dem höchsten Gut niemals dem Wesen des sittlichen Thuns entfallen wird, weil ihm das Schema desselben nicht verloren geht auch nach Verlust seines ursprünglichen und realen Gehalts. Aber wenn nun dies Alles zweifellos aus dem erfahrungsgewissen Thatbestand des Christenlebens folgt, so werden doch

die Gegensätze, welche in diesem Stücke die Auffassungen der natürlichen Ethik spalten, für das christliche Verständniss erst dann völlig gelöst, wenn man das Ineinander von Gut und Pflicht nach seinem inneren Gefüge sowie nach seiner Nothwendigkeit und damit zugleich das Wesen der Pflicht erkannt hat. Die Bemächtigung des höchsten Gutes, dessen völligen Genuss der Christ erstrebt, nachdem er anfangsweise seiner theilhaftig geworden, ist genau betrachtet nichts Anderes als die Verwirklichung desjenigen Zuges, der kraft des Verhältnisses des absoluten Gottes zur persönlichen Creatur den Menschen Gotte verpflichtet, ihm die Verbindlichkeit des schlechthinigen Für-Gott-seins auferlegt. Es ist nicht Zweierlei für den Christen, nach Seligkeit zu streben und seiner Verpflichtung Gotte gegenüber gerecht zu werden, sondern in dem Einen geschieht das Andere, nämlich so, dass wer Gottes des höchsten Gutes geniesst, ebendamit seine Pflicht gegen Gott erfüllt. Man darf angesichts der menschlichen Sünde den Satz nicht umkehren; denn so wie die Pflicht gemeint ist, wird ihr eben nur derjenige genügen, der sie *sub ratione boni*, willig und mit Neigung erfüllt. Unsre Pflicht, von der obersten Bestimmung des Menschen aus gesehen, ist nicht diese, dass die Gotte gegenüber uns obliegende Verbindlichkeit irgendwie, wenn auch widerwillig, erfüllt werde, sondern dass das Herz mit voller Lust und Neigung, mit innerster Befriedigung Gotte sich hingebe und in Gott lebe. Darum ist nicht beliebiges Wohlbefinden, vage Glückseligkeit das Strebeziel des Christen, sondern Seligkeit; jene *μακαριότης*, welche von dem seligen und gewaltigen Gott uns zugedacht ist und dereinst vollgeschenkt werden wird (1 Tim. 1, 11; 6, 15); die Seligkeit, wie sie Christus zueignet den geistlich Armen, welche reich werden in Gott (vgl. Mtth. 5, 2 ff. mit Luc. 12, 21); die Seligkeit Dessen, dem Gott Gerechtigkeit zurechnet ohne Werke (Rom. 4, 6—8); die Seligkeit, wie sie in dem Thun des Werkes selbst besteht und nicht erst aus ihm hervorgeht (Jac. 1, 25); die selige Hoffnung, auf deren Vollbesitz wir warten mit der Erscheinung unsers grossen Gottes und Heilandes Jesu Christi (Tit. 2, 13). Und nun sieht man, dass damit auch jenes oberste G e s e t z Gottes über den Menschen

erfüllt wird, wovon bei der ersten Formbestimmtheit die Rede war und welches wir als das der ungetheilten schlechthinigen Gottesliebe erkannt haben. Es ist unsre Pflicht, es ist aber auch der höchste Genuss, Seligkeit, Gott also zu lieben; und nur Der genügt seiner Pflicht, der ihn in solcher Weise liebt.

5. Man hat, um den Begriff der Pflicht zu bestimmen und von dem des Gesetzes zu unterscheiden, gesagt, das Gesetz an sich sei allgemein, über dem Menschen stehend, die Pflicht immer eine besondere und persönliche (Wuttke). Aber aus dem vorhin Erörterten ergiebt sich, dass diese Unterscheidung eine nur halbwahre, darum unzutreffende ist. Nach den Kategorien des Allgemeinen und des Besonderen lässt sich der Unterschied nicht fixiren. Es giebt nicht bloss Pflichten speciellen, sondern auch solche allgemeinen Inhalts. Ganz allgemein gilt das Gesetz: du sollst Gott lieben über Alles; und ganz allgemein ist daher die Pflicht der Gottesliebe, welche aus jenem Gesetz erwächst. Nur dies ist richtig, was mit jenem nicht hätte confundirt werden sollen, dass in der Pflicht die Verbindlichkeit des Subjectes, die persönliche überhaupt, nicht bloss die der Einzelperson, hervortritt, die Verbindlichkeit, welche aus dem Gesetz resultirt. Die Pflicht ist die nothwendige Consequenz des Gesetzes für Alle, denen es gilt, so zwar, dass dabei zugleich die Freiheit des Verpflichteten vorausgesetzt wird. Denn wir reden nicht von einer Pflicht des Unpersönlichen, so gewiss das Gesetz über ihm und in ihm herrscht. Wenden wir den Begriff der Pflicht auf aussermenschliche, thierische, Wesen an, so thun wir es nur in dem Maſse als es möglich ist ihnen eine Art von Selbstentscheidung zuzuschreiben. Vermöge solcher Bezugnahme auf die Gebundenheit durch ein höheres Gesetz, welche doch keineswegs die Freiheit ausschliesst, sind Pflicht und Gewissen correlate Begriffe, wie sie ja auch im Sprachgebrauche häufig verbunden erscheinen. Soweit das Gewissen subjectiver Art ist, kommt darin die Verpflichtung zum Bewusstsein, welche aus dem überwaltenden, das freiheitliche Thun des Menschen normirenden Gesetze Gottes abfolgt. Nicht als ob die Pflicht etwas bloss Subjectives wäre, nur soweit für das Subject vorhanden als sie ihm zum

Bewusstsein kommt. Sie geht aus dem objectiv über dem Menschen stehenden und herrschenden Gesetz hervor und verpflichtet ihn zum Gehorsam, wie immer er sich dazu stelle. Aber das Verständniss und die Erfüllung der Pflicht ist ebenso subjectiv bedingt, wie dies von den Bethätigungen des Gewissens gilt. Denn wir reden ja hier nicht zunächst von Rechtspflichten, welche das Verhalten in Correlation mit dem bürgerlichen Gesetz für einzelne Fälle regeln und darum das subjective Ermessen ausschliessen, sondern von jenen sittlichen Pflichten, wie sie der Einzelne gemäss der Klarheit seines Gewissens deutet und darnach an seinem Theile erfüllt. Andrerseits ist es wenigstens missverständlich, mit Schleiermacher die Pflicht in eine „Action" zu setzen, wenngleich dabei auf „die ganze mit der Natur geeinte Vernunft", nicht bloss auf die des Einzelnen reflectirt wird. Auch wenn wir das Gesetz (gleich dem göttlichen Willen) in seiner stetigen Actuosität in Beziehung auf die ihm unterworfenen creatürlichen Persönlichkeiten fassen, so besteht die Pflicht nicht in irgend welcher darin gelegenen Action, sondern in der Verbindlichkeit, welche aus jener Actuosität für das Subject erwächst. Viel richtiger ist es daher, wenn Rothe die Pflicht als die durch die Regel des Gesetzes „dem Handeln vorgeschriebene Bestimmtheit (Weise)" bezeichnet, so zwar dass diese Bestimmtheit sowohl das individuelle sittliche Ziel wie das sittliche Gesammtziel des menschlichen Geschlechtes in Betracht nimmt. Wenn aber Schleiermacher an derselben Stelle die Pflicht mit dem höchsten Gute in Beziehung setzt, so können wir Dem nur vollständig beitreten. „Es gilt," sagt er, „eine Formel zu finden für den ethischen Gehalt der einzelnen Handlungen als zusammenstimmend zur Hervorbringung des höchsten Gutes: dies ist der Begriff der Pflicht". Obgleich wir unsrerseits auch hier etwas ganz Anderes unter dem höchsten Gut verstehen, als was Schleiermacher dort darunter meint, so entspricht es doch genau dem Tenor unsrer bisherigen Untersuchung, dass von dem Gesetz, durch welches wir die Pflicht bedingt sein liessen, das höchste Gut nicht getrennt werden dürfe. Zum Mindesten gilt dieses von der Verpflichtung, wie sie dem Christen in allen

Bethätigungen seines sittlichen Werdens obliegt. Es mag sonst wohl, auf das Verhältniss zwischen dem absoluten Gott und dem sündigen Menschen an sich gesehen, auch von einer Pflicht geredet werden dürfen, die in der Verhaftlichkeit zur Strafe — auch ohne Sühnung des Subjectes — besteht, jedenfalls bewegen wir uns damit ausserhalb des christlich-sittlichen Werdens, wo alle Bethätigung darauf hinzielt, die principiell in dem Glauben gesetzte Gemeinschaft mit Gott zu verwirklichen. Und hinwiederum bringen wir dabei in Erinnerung, was wir oben über das schlüssliche Zusammengehen des der Schöpfungsordnung entstammenden Gesetzes und jenes anderen gesagt haben, welches den in der Gnadenordnung sich realisirenden Willen Gottes bezeichnet. Dieser Wille Gottes zu unsrer Seligkeit, dem wir als solchem uns verpflichtet wissen, darf um so weniger von dem unser Verhältniss zu Gott schlechthin bestimmenden Willen abgelöst werden, als auch dieser, seiner ursprünglichen Tendenz nach und in seiner Beziehung auf den Christen, die Realisation des höchsten Gutes zum Inhalt hat. Endlich werden von hier aus auch die Einzelpflichten verständlich, welche ganz ebenso unter dem Begriffe des Gutes wie unter dem des Gesetzes erfasst sein wollen. Denn gleichwie alle Gesetze für den Christen nur verbindlich sind, insofern sie sich einordnen unter das eine und oberste, welches das Verhalten des Menschen zur Verwirklichung seines in Gott gelegenen Lebenszieles bestimmt, so sind auch alle Güter für ihn lediglich von Werth und wollen von ihm erstrebt sein, insofern in ihnen das eine und höchste Gut zum Ausdruck kommt. Es ist von eminenter Bedeutung für das christliche Leben, diese Zusammengehörigkeit im Auge zu behalten. Denn wollten wir die aus den Geboten des Gesetzes abfolgenden Pflichten ablösen von den Gütern, nach denen der Christ zu streben hat, so gäbe es ein lediglich pflichtmässiges Thun des Christen, welches aus dem Rahmen seiner willigen, durch Rücksicht auf das höchste Gut motivirten, Selbstbestimmung herausträte; und lägen die Güter nicht ineinander, gleichwie folgeweise auch die Pflichten, umschlossen von dem höchsten Gut und von der obersten Pflicht, so würde die Verwirklichung der einzelnen für den Christen trotz

der äussern Legalität zur Sünde werden. Wie ja z. B. Kinderliebe, Gattenliebe, Gehorsam gegen die Obrigkeit für den Christen in der That aufhören, gottwohlgefällige Bethätigungen zu sein, wenn sie heraustreten aus der Bedingtheit des Trachtens nach dem Reiche Gottes und der Erfüllung des darin geltenden Gotteswillens. Damit ist nun der Begriff der Pflicht, wie wir ihn hier meinen, vollkommen erschöpft, und man sieht, dass um zu ihm zu gelangen, nicht bloss die erste Formbestimmtheit, sondern auch die Rücksicht auf das Gut und die Güter vorangehen musste. Die Pflicht als Formbestimmtheit christlich-sittlichen Werdens ist die dem Christen vermöge des ihm geltenden Gesetzes und ihm bestimmten höchsten Gutes obliegende Verbindlichkeit; und Pflichten erwachsen ihm überall, wo Einzelverbindlichkeiten aus jener allgemeinen Obliegenheit an ihn herantreten.

6. Hiermit ist uns nun auch der Weg gebahnt, um die Frage zu entscheiden, inwieweit die in der Bestimmtheit durch Gut und Pflicht gelegene Duplicität und Spannung aufgehoben und zum Einklang geführt werden könne. Die Parallele zur Bestimmtheit durch Freiheit und Gesetz behalten wir selbstverständlich auch hier im Sinn, so wenig wir uns dadurch zu einer Vermischung verleiten lassen. Wäre nicht das Leben auch des Christen und zwar gerade dieses von entgegengesetzten Mächten durchzogen, so könnte von einer Spannung zwischen der Rücksicht auf Gut und Pflicht nicht die Rede sein. Sie ist keine objective, sondern eine lediglich subjective, durch das Dasein und den Einfluss des alten Menschen inmitten der Herrschaft des neuen, durch die Unvollkommenheit und die Schwankungen des Christenlebens bedingt. Wäre der Christ schon am Ziele seines Werdens angekommen und der ungetrübten Gemeinschaft mit Gott theilhaftig, so würde Beides untrennbar ineinander liegen, der Zug des Gutes und der Antrieb der Pflicht, sowohl in der obersten Beziehung, dem unmittelbaren Verhältniss zu Gott, wie hinsichtlich aller der Güter und Pflichten, wie sie aus jenem abfolgend auf dem weiten Gebiete des sittlichen Handelns uns begegnen. Aber wir haben es bereits bei Erörterung der Schriftstellen gesehen und wir erleben es alle Tage, wieweit wir noch

von jenem völligen Ineinander entfernt sind. Wir müssen durch das Gebot der Pflicht uns zwingen, in demselben Maſse, in welchem das Gefühl und das Bewusstsein des Gutes von uns gewichen ist. Und noch ist es nicht das Schlimmste, wenn wir uns in solcher Weise zwingen; denn dabei ist immer die Hoffnung gegeben, dass die Erinnerung an das Gut und das Streben nach dem Gute wiederkehrt. Das Schlimmere ist, wenn das Wiederaufleben des Geschmacks an anderen Gütern auch das Bewusstsein der Pflicht verbleichen und verkommen lässt. Hier sind nur leise Uebergänge. So wie wir das Wesen der Sünde und der Versuchung kennen, schwindet das Gefühl des höchsten Gutes in demselben Maſse, in welchem andere Güter über den Menschen Macht gewinnen; und umgekehrt, je mehr das Erstere, um so gewisser geschieht das Letztere. In Folge Dessen aber erbleicht, was bei dem inneren Verhältniss zwischen Gut und Pflicht sich wohl begreift, auch die Erinnerung an die Pflicht, ja es können sich andere, scheinbare, Pflichten vorschieben, im Zusammenhang mit den scheinbaren Gütern. Inmitten dieser Schwankungen, wie sie täglich im Leben des Christen wiederkehren, erweist es sich doch als ein besonderer Segen, dass die Verbindlichkeit der Pflicht eine unter allen Umständen für den Christen fortbestehende ist, deren Gefühl daher nicht sofort aufhört, wenn momentan der Eindruck des Gutes nachlässt. Der Christ weiss auch in den Momenten, wo ihm die Seligkeit des Christenstandes zu Gefühle kommt und wo er mit innerem Verlangen, mit Lust und Liebe, die Obliegenheiten dieses Standes erfüllt, dass die Geltung der Pflicht sich für ihn damit nicht vermindert. Denn gleich dem Gesetz hangt die Pflicht als der daraus an den Menschen ergehende Anspruch mit dem unveränderlichen, absoluten Wesen Gottes zusammen, welches nicht aufhören kann, den Menschen unter sich zu beschliessen, auch wenn er das höchste Gut verkennt und von sich stösst. So geht dem Christen das Gefühl der Pflicht nach und lässt ihn nicht los, wenn er vielleicht schon im Begriffe steht, die Gnadenhand loszulassen, die ihn an das Vaterherz Gottes gezogen hat. Es kann z. B. die Lust zum Beten schon lange nachgelassen haben; aber im

Gefühle der Pflicht kommt der Christ doch täglich wieder, um mit seinem Gott zu reden. Wir wollen diese Thatsache nicht gering achten, wie wenig sie auch dem Ideale des Christenstandes entspricht. Denn nun steht es doch wieder so, dass der Christ selbst, da und wenn er noch nicht aufgehört hat es zu sein, es sich zur Pflicht macht, das aus Lust und Neigung nicht Gethane gleichwohl zu thun. Darin liegt noch ein Rest der ursprünglichen Neigung: es ist eine Bethätigung des geistlichen Ich, wenn der Christ mittelst des Gedankens an die Pflicht auf dem schmalen Wege zum Ziele des ewigen Gutes sich zu erhalten sucht. Und wenn nun in Folge täglicher Selbstprüfung und Gewissensforschung dieser Mangel, diese Stockung seines innern Lebens dem Christen zum Bewusstsein kommt, wenn er in Reue und Busse seinen Lebensgrund erneuert, so wird alsdann wenigstens im Centrum seines Wesens der freudige und willige Geist wiederkehren und mehr oder weniger auch die pflichtmässigen Bethätigungen nach Aussen neubeleben und durchdringen. Demnach ist das pflichtmässige Thun des Christen auch bei solchen Schwankungen und Trübungen seines Lebensstandes doch ein christliches — es wird nicht gleich dem ausserchristlichen, mag es immerhin nahe an dasselbe herantreten. Denn das pflichtmässige Thun des Nichtchristen, auch wenn dasselbe — was ja keineswegs unmöglich ist — mit Lust und Neigung erfolgt, geht niemals auf jenen Besitz und Genuss des höchsten Gutes zurück, den wir als die Prärogative des Christenstandes erkannt haben. Entweder es fehlt hier die Lust überhaupt und das Thun des Menschen bewegt sich gezwungener Weise zwischen den Schranken der Pflicht, die er doch gern durchbrechen möchte; oder es ist Lust und Neigung vorhanden, dann aber nicht mit Beziehung auf das reale höchste Gut, sondern auf andere, welche er diesem substituirt. Aus Vaterlandsliebe, aus Rücksicht auf das Gemeinwohl, aus Fürsorge für die Familie u. s. w. handelt man pflichtmässig und thuts gerne. Der Christ thut an seinem Theile auch so, aber jene Güter haben sich ihm eingeordnet unter das höchste Gut und üben auf ihn ihre Anziehungskraft nur insofern letzteres sich darin ausprägt. Darum

ist auch hier die Möglichkeit vorhanden, welche dort principiell fehlt, dass ein schlüsslicher Ausgleich, ein Zusammenschluss der zwiefachen Bestimmtheit durch Gut und Pflicht eintritt, wenngleich im Laufe dieses irdischen Lebens nur hie und da, nur partieller Weise, jenes Ziel erreicht wird.

7. Es ist eine von Alters her gemachte Beobachtung, dass die mancherlei Pflichten, welche mit ihren Ansprüchen an den Menschen herantreten, keineswegs immer in Einklang mit einander stehen, und es knüpften sich daran die Versuche, solche „Collision der Pflichten“ thunlichst zu lösen. Dass diese Frage bereits die vorchristlichen Philosophenschulen beschäftigte, ist selbst schon ein Hinweis auf die Thatsache, deren wir uns zunächst zu bemächtigen haben, dass gerade auf dem Gebiete des natürlich-sittlichen Lebens der Conflict zwischen den einzelnen dem Menschen obliegenden Verbindlichkeiten am Häufigsten vorkommt. Nur muss man, um der hier begegnenden Collision der Pflichten auf den Grund zu kommen, hinzunehmen, dass dieselbe nur die andere Seite der Collision der Güter ist. Wir verstehen das vollkommen aus der vorhin nachgewiesenen Relation zwischen Gut und Pflicht. Die Natur der Sünde bringt es mit sich, dass die von dem Schöpfergott dem Weltganzen eingestiftete Harmonie verloren ist und dass daher Gut gegen Gut, Pflicht gegen Pflicht sich setzt. Gewiss ist durch Gottes Weltregierung dafür gesorgt, dass solcher Conflict nicht zu einer Zerstörung der göttlichen Weltordnung, zu einer Aufhebung des intendirten Weltzieles führen dürfe: aber diese Beseitigung der Collisionen geschieht auf ausserchristlichem Gebiete doch nicht durch innere Lösung, sondern vielmehr in Form von Repression, durch Zurückstossung der aus den gebührenden Schranken Herausgetretenen, durch Anlegung eherner Reife, damit das irdische Gefäss mit seinen mannigfachen, in Spannung begriffenen Potenzen und Interessen nicht zersprengt werde. Nichts wäre thörichter, als zu behaupten, dass solche Conflicte bloss subjectiv, auf dem Gebiet des menschlichen Verständnisses, vorhanden seien. Nein die Verhältnisse selbst haben sich verschoben, die Dinge sind an sich aus den Fugen getreten, der Ocean des Werdens ist in einer Er-

regung, dass die brandenden Wogen, wenngleich von festem Wall umschlossen, sich unter einander zerschlagen. Der tragische Conflikt im antiken Trauerspiel beruht wesentlich auf diesem thatsächlichen Widerstreit an sich berechtigter Interessen. Da collidiren die alten ungeschriebenen Gesetze mit der jüngst festgestellten Staatsordnung; die Schwesterliebe verstösst gegen das sie einengende Statut des Königs; der Mord des Vaters heischt Sühne, und diese Sühne, an der Mutter vollzogen, gebiert neue unselige Verschuldung. Es ist nicht, wenigstens nicht immer, in die Hand des Individuums gegeben, durch verständige Erwägung der Verhältnisse den Conflict zu lösen. In der Regel mag es ja so kommen, dass der Zusammenstoss nicht ohne Verschuldung eintritt: man betont in einseitiger Weise ein wirkliches Gut, ein berechtigtes Interesse, und diese Ueberschreitung provocirt die Gegenwirkung, die nun ebenso excessiv sich vollziehen mag. Wohl stellt sich das Gleichgewicht auf solche Weise wieder her, die göttliche Gerechtigkeit tritt inmitten der menschlichen Schuld zu Tage; aber das Individuum geht darüber zu Grunde. Wie gesagt, dies mag der häufigere Fall sein; aber möglich ist auch der andere, dass keinerlei Erwägung und Mässigung des Einzelnen den Conflict aus der Welt schaffen kann, der ohne sein Zuthun in Folge der vorhandenen Desorganisation besteht. Will er handeln wie sein Gewissen es ihm vorschreibt, so verstösst er gegen Gesetze, denen zu gehorsamen er verpflichtet ist; will er es nicht thun, so erwächst ihm eine innere Anklage. Denn nicht etwa durch Passivität entgeht man der Gefahr; Passivität ist Sünde, wenn es gilt zu handeln; und handelt man, es sei wie es wolle, so geräth man in Sünde. Eigne Schuld ist dabei nur insofern als das Individuum Theil hat an der Gesammtschuld: das Menschengeschlecht und Jeder der zu ihm gehört an seinem Theile ist dafür verantwortlich, dass solche Disharmonie besteht. Um aber diese gar nicht beliebig zu beseitigende Collision der Pflichten wie der Güter zu erklären, sie in ihrer untersten Wurzel zu begreifen, muss man zurückgehen auf jene Urthatsache der sündlichen Entwickelung, dass mit dem Fall der Besitz und der Geschmack des höchsten Gutes dem Menschen verloren ging, dass

der absolute reale Gott ihm ein unbekannter Gott wurde. Diesem thatsächlichen Heraustritt aus dem Centrum, worein der Mensch geschaffen war, dieser Umkehr der Gravitation in dem ungeschaffenen Gute zur Hinneigung nach dem creatürlichen folgt mit Nothwendigkeit die Verkehrung auch der anderen Güter und Verbindlichkeiten. Denn mit dem Menschen ist ja auch die ihm zum Herrschaftsgebiet bestimmte Welt der Desorganisation verfallen. Und das Verhängnissvolle ist dieses, dass nach dem Heraustritt aus der Beziehung zu dem obersten Gut und der schlechthinigen Pflicht gar keine Wahl bleibt: die niederen Ansprüche müssen nun mit einander collidiren. Sind es doch zumeist sehr berechtigte Interessen, sehr edle Güter, denen der Mensch genügen soll und die sich doch nicht miteinander vereinigen lassen. Es braucht in der Welt gar nicht so gemein herzugehen, wie man sichs bei der Theorie vom Kampf ums Dasein zu denken pflegt. Nicht bloss kämpft der nackte Egoismus sei es des Individuums oder der Gemeinschaft mit dem Egoismus anderer Individuen oder Gemeinschaften; sondern auch Selbsthingabe streitet mit Selbsthingabe, weil die Güter verschieden taxirt werden, denen man sich hinzugeben hat. Und damit ist Nichts gewonnen, dass etwa der Einzelne sich isoliren möchte von der Gemeinschaft und sein sittliches Urtheil unabhängig von ihr feststellen. Einmal kann er das überhaupt nur in sehr beschränktem Maſse, da sein sittliches Urtheil im Zusammenhang mit der Gemeinschaft sich bildet; und wenn er es könnte, würde dadurch der Conflict mit den anderweiten Gütern und Ansprüchen eher gesteigert werden als gemindert.

8. Mit der Erkenntniss, dass und warum auf natürlich-sittlichem Gebiete die Collision der Pflichten gleichwie der Güter unvermeidlich sei, ist für uns zugleich die Gewissheit gegeben, dass auf christlich-sittlichem Gebiete dieser Conflict gelöst werden könne und seiner Lösung entgegengehe. Denn ebendarin besteht ja das Wesen der christlichen Wahrheit, dass durch sie der lebendige Gott offenbar wird, ohne welchen diese Welt ein Chaos, ein Räthsel ist, mit dessen Verkennung und Verhüllung alle sittlichen Verhältnisse für den Menschen sich verschoben

haben. Es ist wirklich so, wie es die Schrift darstellt, dass mit der Bekehrung uns Gott herausgerissen hat aus dem Herrschaftsgebiete der Finsterniss (Col. 1, 13), der Finsterniss nicht bloss im religiösen, sondern auch im ethischen und intellectuellen Sinne; und dass mit der Versetzung in das Reich des Sohnes seiner Liebe (ibid.) wir theilhaftig geworden sind des Erbtheils der Heiligen im Lichte (v. 12). Kein Mensch würde sich der christlichen Wahrheit zuwenden, wenn er nicht darin eine Lösung der Räthsel fände, die nur um so dichter ihn umgeben, je eifriger er sichs angelegen sein lässt, dem erkannten Guten anzuhangen; wenn nicht die letzten Richt- und Zielpunkte seines Strebens ihm darin enthüllt und zugleich dadurch erreichbar würden. Nun hat er den Grund gefunden, der seinen Anker ewig hält; nun sieht er den Weg, der ihn zum Ziele führt; nun weiss er, an wen er glaubt und an welchen hingegeben er selig sein wird. Die Welt mit ihren Gütern sinkt im Preise nachdem die Seele das ewige Gut gefunden; und gegen die Pflicht, dem Herrn nachzufolgen, vermag keine andere aufzukommeu, wär's auch die gegen Vater und Mutter. Das Alles, wie es früher bei der Lehre von der Bekehrung zur Sprache kam, ist richtig; und zweifellos beruht darin die Möglichkeit, auf christlichem Gebiet die sonst unvermeidliche Collision der Pflichten zu lösen. Aber man darf sich die Sache doch nicht so leicht denken, wie sie wohl auf den ersten Blick und für den Anfänger im christlichen Leben erscheint. Sehr einfach ists z. B., bei etwaiger Collision zwischen dem Gehorsam gegen die Obrigkeit und der Treue gegen den Herrn mit den Aposteln zu sagen: man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen (Act. 5, 29); aber nicht immer liegen die Verhältnisse so klar, wie damals, und wer möchte Alles, was sich hinter dem Schilde jenes Apostelworts zu decken versucht hat, als christliche Gewissenhaftigkeit ansprechen? Wie wir oben gesehen, dass die Widersprüche in dem Leben des Christen oft noch greller hervortreten als in dem Leben des natürlichen Menschen, weil dort die entgegengesetztesten Mächte miteinander kämpfen, so werden auch wohl die Schatten, die Dunkelheiten, unter der Beleuchtung der göttlichen Wahrheit für das Auge des Christen

nur um so tiefer, und keineswegs dringt das Licht, welches Centrum und Ziel seines Daseins erhellt, ebenmässig für ihn ein in die vielen und unendlich verwickelten Verhältnisse des natürlich-menschlichen Daseins. Von zwei Seiten her will die Möglichkeit, dass auch noch für den Christen eine wirkliche Collision der Pflichten vorkommen könne, als solche begriffen sein, von der objectiven wie von der subjectiven Seite her. Eben deshalb, weil durch die Sünde in dem natürlich-menschlichen Leben eine thatsächliche Verschiebung der sittlichen Verhältnisse, der ursprünglich harmonischen Ordnungen eingetreten ist, nicht bloss eine subjective Misskennung der etwa fortbestandenen Harmonie, ist es dem Christen nicht möglich, ohne Weiteres die hier vorkommenden Widersprüche auszugleichen: er müsste, um es thun zu können, jener Verhältnisse selbst mächtig sein, mit andern Worten, er müsste im Stande sein, die Sünde wegzuschaffen, welche diese Verhältnisse verwirrt und vergiftet hat. Junge Christen sind da schnell fertig mit dem Urtheil: sie verlangen von den christlichen Fürsten, es solle im weltlichen Regiment Alles schön nach Mafsgabe des göttlichen Wortes hergehen; es solle die Ehre Gottes und das Heil der Seelen dadurch befördert werden; es solle bei Streitigkeiten der Völker untereinander christliche Selbstverläugnung und Liebe geübt werden; es solle bei Pflege der Wissenschaft, der Kunst und Cultur nicht das Menschliche dem Göttlichen vorgezogen, sondern Ersteres immer in den Dienst des Letzteren gestellt werden. Nun sind ja diese Gesichtspunkte an sich und im Allgemeinen vollkommen richtig; thatsächlich soll alles Irdische und Natürliche dem Himmlischen und Geistlichen dienen; die Reiche der Welt sollen unsres Gottes und seines Christus werden; Gold und Schätze sollen in die Rappuse gegeben werden, nicht bloss im Sinne von Jer. 16, 13 und 17, 3, sondern auch in jenem von Jes. 60, 6 und Hagg. 2, 9. Das Alles ist an sich betrachtet und im Allgemeinen sehr wahr und schön; aber wenn nun, wie es wohl vorkommt, wohlmeinende Christenleute sich zusammenthun, um christliche Politik zu treiben, das Staatswesen im christlichen Sinne zu reformiren, die sociale Frage nach christlichen Principien zu lösen, die Wissen-

schaft vom christlichen Standpunkte aus umzugestalten: da dürfte es wohl auch einem Christenmenschen, der alle jene Vordersätze und Voraussetzungen bereitwillig acceptirt, nicht recht geheuer werden und er wird sich dagegen erklären, dass solchen christlichen Leuten und Vereinen die Ordnung der öffentlichen Verhältnisse in die Rappuse gegeben werde. Der Fehler liegt hier offenbar darin, dass man meint, es bedürfe nur des guten Willens und wohlmeinender christlicher Erkenntniss, um sociale Bildungen, welche das Ergebniss vielhundertjähriger, nicht bloss natürlicher sondern auch unsittlicher, Entwickelung sind, mit Einem Ruck wieder in Ordnung zu bringen; insbesondere auch darin, dass man wähnt, damit seis gethan, dass man die nothwendige Unterordnung des Menschlichen unter das Göttliche, der natürlichen Wahrheit unter die christliche proklamire, während es doch nun erst darauf ankommt, dem Ersteren je nach seiner Art die gebührende Stelle im Organismus des Ganzen anzuweisen. Und damit sind wir schon auf die subjective Seite des Irrthums hinübergetreten. Collidiren dort die Pflichten, weil trotz alles christlichen Wohlmeinens die aus den Fugen gegangene Welt sich nicht so geschwinde wieder einrenken lässt, so collidiren sie hier, weil auch der Christ vermöge seiner Verflochtenheit mit Welt und Sünde, vermöge der Nebel, die von da aus das Licht seiner Erkenntniss verdüstern, vermöge der Unfertigkeit und Fehlsamkeit seiner geistlichen Entwickelung vielfach nicht in der Lage ist, auf den ersten Blick das Wirrsal zu durchschauen und zu lösen, ja wohl selbst dazu beiträgt, Verwirrung anzurichten. Wir kurzsichtigen Leute wollen die Wege Gottes meistern, auf denen er den Principat seiner Reichssache zur Geltung bringt; wir fahren ihm mit täppischer Hand dazwischen, wenn er auch durch die Irrgänge menschlicher Fehlentwickelung zuletzt seine Wahrheit siegreich will hervorleuchten lassen; wir construiren die göttliche Harmonie nach unsern Gedanken, als wären wir Rathgeber und Werkmeister bei Gott gewesen. So geschieht es, dass auch für den Christen Güter und Pflichten collidiren.

9. Wir haben die inneren Gründe entwickelt, weshalb auch im Bereiche des Christenlebens es an Collision der Güter und

der Pflichten nicht fehlen kann. Leichter wäre es gewesen, hinzuweisen auf die offenkundigen, gerade in der Gegenwart hervorgetretenen Conflicte z B. zwischen Kirche und Staat, zwischen persönlich-christlicher Ueberzeugung und öffentlicher Ordnung, wobei sofort Beides erhellen würde, die objective wie die subjective Ursache der Collision. Aber auf diese Einzelbeziehungen zu den Objecten des geistlichen und des natürlichen Kosmos werden wir in den beiden folgenden Theilen zu sprechen kommen, während es hier bei den Formbestimmtheiten des christlichen Lebens nicht minder wie vorher bei dem Wesen desselben gilt, das An-sich-seiende, den weiteren Beziehungen zu Grunde Liegende, überall Wiederkehrende zur Darstellung zu bringen. Wir fügen also dem Nachweis, weshalb auch dem Christen noch solche Collisionen begegnen, die weitere, durch unsere Voraussetzungen schon geforderte, aber ebenfalls lediglich principielle Erörterung hinzu, dass und wie die Lösung des Conflictes in dem Christenleben sich vollziehe. Man hat wohl neuerdings versucht, den Lebensausgang Jesu in dem Sinne als tragischen zu begreifen, dass auch er im Kampfe wider feindliche Mächte das Mafs überschritten und so in der Weise menschlicher Helden, nicht ohne eigne Verschuldung, geendet habe: einer jener häufigen Fälle, wo das stumpfe Auge der profanen Kritik, unfähig das Heilige in seiner Reinheit und Hoheit zu fassen, es herabzieht auf das Niveau des Alltäglichen und Gemeinen. Aber das ist vielmehr bei diesem Lebensausgange das Grossartige und Einzigartige, dass während hier der furchtbarste, der denkbar stärkste Conflict geschichtlich vorliegt, der Zusammenstoss des heiligen Gottes mit der gesammten natürlich-sündlichen Weltentwickelung, gleichwohl von einer Collision der Pflichten dabei keine Rede ist. Christus hatte beim Ende seines Lebens, wie es durch jenen Conflict herbeigeführt wurde, nicht einem menschlichen Helden gleich, der das Beste gewollt aber der menschlichen Schwäche seinen Zoll abgetragen hat, an sich etwas zu beklagen und zu beweinen: er weint über Jerusalem und am Grabe des Lazarus, und den weinenden Frauen sagt er, nicht über ihn sollten sie weinen, sondern über sich und ihre Kinder. Nun aber ist das

Charakteristische des Christenlebens, dass es aus Christo herausgezeugt Christi Typus an sich trägt, seinem Leben gleichgestaltet wird. Wohl wissen wir, dass es auch für uns nicht ohne Conflict abgehen kann, aber so lange wir in Christo erfunden werden, ists kein unlösbarer Conflict, ists eine andersartige Collision, als wie im Leben des natürlichen Menschen. Kein Christ wird sich einbilden, dass er unschuldig leide, so wie Christus unschuldig gelitten hat; aber wenn auch bei dem edelsten Kampfe wider die feindlichen Mächte er sich der Ueberschreitung, der eignen Sünde anklagen muss, wenn es für den Christen Collisionen der Pflichten giebt, aus denen er nicht ohne Wunden hervorgeht, so sind doch diese Verschuldungen, diese Wunden andere als jene, an denen der tragische Held stirbt. „Fürwahr er trug unsre Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen.“ Ist es Schuld, die wir auf uns laden, so ists gesühnte Schuld; sind es Wunden, die wir davontragen, so wird er sie heilen. Das ist doch eine andere Befriedigung, als wenn wir dort beim Untergange einer menschlichen Grösse die Empfindung haben, dass inmitten des Conflictes von Pflicht und Pflicht, von Schuld und Schuld die göttliche Gerechtigkeit sich durchsetzt und das Gleichgewicht wieder herstellt. Der Christ darf sagen: mag ich in dem Zwiespalt, in den ich ohne es ändern zu können hineingerathen bin, gar oft fehlen, mögen die Gegensätze, zwischen denen ich stehe, unausgleichbar erscheinen, ich habe die Lösung, insofern ich in Christi Gemeinschaft bleibe. Denn in Christo ist die Lösung gegeben, principiell und schlechthin, in ihm, der das in sich gespaltene Universum zu sich herwiedergebracht und Frieden gemacht hat durch das Blut seines Kreuzes (Col. 1, 20). Wenn wir leiden müssen nicht bloss um Christi willen, sondern auch wegen unsrer Schuld, so macht uns das demüthig in unserm Leiden, ohne uns doch den Frieden der Sündenvergebung zu rauben; und wenn uns bei den Conflicten Unrecht geschieht, so verstehen wir, warum die Gegner nicht anders können und sind dadurch um so mehr zur Vergebung geneigt. So ist für den Christen die Collision zunächst in Hoffnung gelöst, in jener Hoffnung, die aus dem Glauben entsprungen das Zukünftige er-

fasst als wäre es gegenwärtig und das noch nicht Seiende als wäre es schon vorhanden. Und es ist vorhanden, so gewiss Christus bei seinem schuldlosen Conflicte der Welt bereits mächtig ward und insoweit der Einfluss reicht, den er als der Erhöhte auf die in sich zerspaltene Welt ausübt. Vermöge dieser Zuversicht hat auch der Christ die Kraft, die Folgen des Conflictes, in welchen er geräth, auf sich zu nehmen, abgesehen selbst von der Verschuldung, für die er leidet. Es gehört das mit zum Dunkel und zur Bitterniss des gegenwärtigen Weltlaufs, dass dem Christen Gutes mit Bösem vergolten, dass er z. B. ein Aufrührer, ein schlechter Patriot, ein Menschenfeind genannt wird, weil er diejenige Art des Gehorsams, der Vaterlands- und Menschenliebe nicht bethätigen kann, wie das natürliche Ethos sie meint und fordert. Er kann es nicht, trotzdem dass hierbei Güter und Pflichten in Frage stehen, die auch er als solche anerkennt, weil sie in ihrer concreten Beschaffenheit mit antichristlichen Elementen versetzt sind, so dass er sündigen würde, wenn er in der Weise der Welt sich daran betheiligte. Die Wege, auf denen hierbei das natürliche Ethos sich bewegt, sind geschichtlich gewordene, fest und breit getretene, und es ist in den seltensten Fällen möglich, sofort andere Wege neu zu schaffen, auf denen dieselben Verbindlichkeiten in christlichem Sinne erfüllt werden können. Da geschiehts, dass der Christ, um nicht seinem Glauben, seinem Gott untreu zu werden, wirklich Pflichten versäumt, ja versäumen muss, die doch in ihrer Weise auch für ihn gelten; noch mehr, es geschieht, dass er in der That dabei sich versündigt und nicht ohne Schuld von der Welt verurtheilt wird, weil er in einseitig schroffer Weise ganze Lebensgebiete, auf denen es auch für ihn Güter zu gewinnen und Pflichten zu erfüllen gäbe, um ihrer Verflochtenheit mit der Sünde willen von sich abstösst. In allen solchen Conflicten, wie sie gar nicht selten im Leben gerade der ernstesten Christen vorkommen, wird das correcte Verfahren, wie es dem bisherigen geistlichen Werden entspricht, immer dieses sein, dass der Christ gemäss den obersten Bezügen seiner Persönlichkeit, der Beziehung zum höchsten Gut und zur schlechthinigen Pflicht, sich entscheidet, selbst

wenn es dadurch zu scheinbarer oder wirklicher Pflichtverletzung nach einer andern Seite kommt. Denn die anderen Güter und Pflichten haben doch nur Werth und Bedeutung für ihn, wenn sie nicht ausserhalb, sondern innerhalb jener obersten Bezüge stehen. Ein enges Gewissen ist in dieser Hinsicht besser als ein weites. Und wenn wir dabei irren und sündigen, so getrösten wir uns Dessen, dass solcher Fehl uns ebensowenig der göttlichen Gnade wird verlustig machen, als andere uns noch anklebende Sünden. Denn nur muthwillige Sünde stösst uns aus dem Gnadenstande. Mag es mitunter bei schweren Conflicten gerathen sein, statt dem eignen Urtheil zu trauen, das Urtheil Anderer, gereifterer Christen in Anspruch zu nehmen und ihm zu folgen, so kann dies doch nach evangelischer Auffassung niemals so geschehen, dass man ein fremdes Gewissen an Stelle des eignen setzt und letzteres damit zu entlasten sucht. Man kann zu seinem Heile irren, und zu seinem Unheile correct sein. Denn was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde. Und den irdischen Nachtheil, die weltliche Strafe, die uns bei solcher Hintansetzung niederer Pflichten trifft, nehmen wir ohne Groll dahin, als eines der vielen Uebel, die an die Sünde sich anknüpfen und die wir nicht unverschuldet zu tragen haben.

10. Gemäss diesen Principien dürfen wir hoffen, in den einzelnen Fällen, welche die Beziehung des christlich-sittlichen Werdens auf den geistlichen und den natürlichen Kosmos darbietet, die Collision der Pflichten wenn auch nicht zu vermeiden, so doch einer Lösung entgegenzuführen. Nur über Eine speciellere Collision kann schon an dieser Stelle ein Urtheil von uns gefordert werden, über den Conflict zwischen Wahrhaftigkeit und Liebe, über die „Nothlüge", wie man mit wenig passendem Ausdruck zu sagen pflegt. Denn wenngleich hier schon eine singuläre Collision vorliegt, die aus dem allgemeinen Umriss unsrer früheren Erörterung heraustritt, so unterfällt sie doch keineswegs nur der einen oder der anderen jener beiden Beziehungen, sondern überall wo es gilt, Liebe zu üben und Wahrheit zu reden, kann ein Conflict zwischen dieser doppelten Verpflichtung einzutreten scheinen oder auch wirklich eintreten. Nun zeigt sich

schon in der einfachen Gegenüberstellung jener beiden Pflichten, wie sehr wir Recht gehabt haben, die Thatsache der Collision überhaupt im letzten Grunde herzuleiten aus der Auflösung der ursprünglichen Einheit, kraft deren eine falsche Coordination der Güter und der Pflichten eingetreten ist. Die ganze Fragestellung bei der „Nothlüge“ geht von der irrigen Voraussetzung aus, als ob die Pflicht der Wahrhaftigkeit und die Pflicht der Nächstenliebe mit gleicher schlechthiniger Geltung nebeneinander stünden. Von diesem Wahn, der nur auf ausserchristlichem Gebiete eine gewisse Berechtigung haben kann, müssen wir uns vor Allem losmachen. Es ist nicht wahr, dass es unter allen Umständen geboten sei, die Wahrheit zu reden; gleichwie es nicht wahr ist, dass die Nächstenliebe, so abstract genommen, die oberste Pflicht sei. Man kann sich durch rücksichtslose Wahrhaftigkeit versündigen; und man wird mit der Nächstenliebe nur dann eine Christenpflicht erfüllen, wenn diese Nächstenliebe in dem correcten Verhältniss zur Gottesliebe steht. Mag es bei dem natürlichen Menschen anders sein, für den Christen ist es unfraglich, dass alle Menschenliebe, Elternliebe, Kindesliebe u. s. w. sittlich werthlos, ja unter Umständen eine directe Versündigung ist, wenn sie nicht aus dem Motive der Gottesliebe hervorgeht. Und dass die Wahrhaftigkeit einem scharfen Schwerte sich vergleicht, dessen ungeschickter Gebrauch verletzt, gegen die Nächstenliebe und folglich gegen die Gottesliebe verstösst, wer sollte das bestreiten! Man darf freilich nicht jene Beispiele von „Nothlüge“ als Muster anführen wollen, wie sie etwa in der Geschichte Abrahams, bei der wiederholten Verläugnung der Sarah als seines Weibes (Gen. 12, 11 ff. und 20, 2 ff.), sich finden. Das Vorgehen Abrahams ist sittlich zu verurtheilen, weil es nicht bloss aus Mangel an Gottvertrauen hervorging, sondern zugleich eine directe Versündigung gegen sein Weib involvirte, die er damit, und zwar aus schlechter Fürsorge für sein eignes Leben, preisgab. Denn nicht leicht wird Jemand hierbei Luther beistimmen, welcher (im Comment. zur Genesis ad Cap. XII) meint, Abraham habe dieses mit Rücksicht auf die ihm gewordene Verheissung gethan, gewissermassen *in suo corpore positam.* Ueberhaupt ist

es eine falsche, wenigstens zunächst nicht hierher gehörige Fragestellung, wenn man den Fall ins Auge fasst, dass aus dem Bekenntniss der Wahrheit ein Uebel hervorgehen könnte. Von Collision der Pflichten ist die Rede, nicht aber davon, dass man aus „Noth“, nämlich um einem Uebel zu entgehen, wider Gottes Gebot handeln dürfe. Wo es dem Christen zur Wahl gestellt wird, ob er lieber Unrecht thun oder Unrecht leiden wolle, ob er durch eine Sünde sich einem Uebel entziehen wolle, da giebts für ihn keine Wahl. Sonst müsste in Zeiten der Verfolgung es auch erlaubt oder gar geboten sein, durch Verläugnung des Herrn sein Leben oder seine Ehre zu retten. Aber anders stellt sich die Sache allerdings dann, wenn mit der Vermeidung des Uebels die Bethätigung einer Pflicht gesetzt ist, von der sichs fragt, ob sie hintangesetzt werden darf hinter die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Wir wissen, dass für den Christen zwar alle Nächstenliebe befasst und bedingt wird von der Gottesliebe, dass aber andrerseits die Nächstenliebe des Gesetzes Erfüllung ist, nämlich desjenigen Gesetzes, welches unser Verhalten zum Nächsten regelt (Rom. 13, 9). Hiernach dürfen wir wohl sagen und es als allgemeine, durchweg giltige Norm für das christliche Verhalten in solchen Fällen bezeichnen, dass der Wahrhaftigkeit im Verkehre des Christen mit seinen Mitchristen und Mitmenschen nur insoweit Statt zu geben ist, als sie Bethätigung der aus der Gottesliebe stammenden Nächstenliebe ist. Diese Regel steht fest, auch wenn nun über die Anwendung derselben in concreten Fällen Zweifel sich erheben können. Hier wiederholt sich dann, was wir oben bei den Collisionen überhaupt betont haben: der Christ kann im concreten Falle fehlgreifen und sich versündigen — denn bei den mannigfachen, schweren Complicationen, welche in Folge der Sünde ohne Schuld des Einzelnen eintreten können, ist es weder möglich, von vornherein sein Thun speciell zu regeln, noch wahrscheinlich, dass der Blick sofort die rechte Lösung finde — aber wenn er dabei sündigt, sei es mit grösserer oder geringerer Verschuldung, so wird er gleichwohl in der Liebe bleiben, in der Liebe Gottes und in der Liebe des Nächsten: damit wird die begangene Sünde zu einem *peccatum veniale*. „Ich habe euch noch viel zu

sagen,“ spricht Christus zu seinen Jüngern (Joh. 16, 12), „aber ihr könnt es jetzt nicht tragen.“ Und Paulus konnte mit den Corinthern auch nicht reden als mit Geistlichen, sondern als mit Fleischlichen, als mit unmündigen Kindern in Christo (1 Cor. 3, 1). Wir wollen uns das gesagt sein lassen gegenüber dem täppischen Zufahren aus scheinbarer Gewissenhaftigkeit und unbemessener Gradheit, vielleicht unter Provokation auf die göttliche Hilfe, die schon wieder gut machen werde was man mit schlechter Offenheit böse gemacht. Wir dürfen der Hilfe Gottes uns getrösten, wenn wir auf seinen Wegen und in seiner Liebe bleiben. Christus hat die Wahrheit, deren Träger er war, in den Dienst seiner Liebe gestellt. Und nicht Jeder hat Anspruch darauf, dass man ihm die Wahrheit sage, nach der er fragt — nicht Jeder den Anspruch auf jegliche Wahrheit. Das Kind hat kein Recht, Dinge zu erfahren, die zu wissen ihm unzuständig oder nachtheilig ist. Auch der Feind hat kein Recht auf die Wahrheit, der uns zum Nachtheil unsers Vaterlandes ausforschen will; noch der Wahnsinnige, Fieberkranke, Jähzornige, der seiner selbst nicht mächtig darauf brennt, sein Gelüsten zu vollbringen. Anders steht es z. B. mit einer kranken Mutter, die nach dem Befinden ihres todkranken Kindes fragt. Sie hat das Recht darnach zu fragen, und man wird ihr die Wahrheit nicht vorenthalten dürfen. Hier darf man hoffen, dass Gott nachtheilige Folgen solcher Mittheilung verhüten werde, zumal in kritischen Fällen Ungewissheit und Spannung oft schlimmer wirken als klare Einsicht in die gegebene, wenn auch schwere, Sachlage. Hier darf man sich auch beruhigen, wenn nach Gottes Willen die Mittheilung zur Verschlimmerung der Krankheit führen sollte. Denn die rechte Liebe, in deren Schranken man zu bleiben hat, geht ja weder darauf, dem Geliebten das Schwere zu ersparen, welches aus Gottes Hand kommt; noch in letzter Rücksicht darauf, ihm sein Leben zu erhalten, als wäre es der Güter Höchstes. Hier gilt es nun freilich, christliche Gewissenhaftigkeit mit Weisheit und Milde zu paaren, den rechten Ausweg zu finden, der weder gegen das Eine noch gegen das Andere verstösst. Es giebt Christen, deren zarte Liebe, deren, um so zu sagen, christlicher Takt auch

die schwerste Mittheilung in eine Form zu kleiden weiss, wodurch der Stachel derselben gemildert wird. Und je schwieriger diese Aufgabe, je peinlicher der Moment, in welchem sie gelöst werden soll, um so mehr wird sich der Christ des Schriftwortes dabei erinnern (Jac. 1, 5): „So Jemand unter euch Weisheit mangelt, der bitte von Gott, welcher einfältig giebt Jedermann, und es wird ihm gegeben werden.“ Indessen noch haben wir die letzten Consequenzen unsrer Voraussetzungen nicht gezogen und nicht auf alle Fragen, die hierbei gestellt zu werden pflegen, geantwortet. Man giebt wohl zu, dass es keine unbedingte Pflicht sei, überall die Wahrheit zu sagen, nach der man gefragt wird; aber man unterscheidet zwischen Verschweigung der Wahrheit und Aussage der Unwahrheit. Ersteres sei erlaubt, Letzteres schlechthin verboten. Und gewiss hat man damit Recht gegenüber der sittlichen Laxheit, die es mit der Wahrheit nicht genau nimmt. Ich will auch Niemandem, der sich ein Gewissen daraus macht, dazu rathen, dass er zur Aussage einer Unwahrheit bei solcher Gewissensstellung sich entschliesse. Denn auch das Erlaubte wird zur Sünde, wenn es nicht aus dem „Glauben“ kommt. Aber davon abgesehen muss man sich doch darüber klar werden, dass solche Gewissenhaftigkeit das Recht der Consequenz nicht für sich hat. Wenn, wie wir später noch genauer sehen werden, es unter Umständen erlaubt, ja geboten ist, einen Menschen zu tödten; wenn im Falle des Krieges oder der Nothwehr Niemand Bedenken trägt, thatsächlich und wissentlich den Feind zu täuschen, z. B. einen Hinterhalt zu legen oder den Schein bereitstehender Hilfe zu erwecken, so wüsste ich nicht, warum es einem Christen verwehrt sein sollte, eventuell mit Worten zu thun was dort jedenfalls, und ohne dass man Anstoss daran nimmt, mit der That geschieht. Zudem ist doch der Unterschied zwischen Verschweigung der Wahrheit und Aussage der Unwahrheit ein fliessender, wie überhaupt jener zwischen *peccata omissionis* und *commissionis*. Wenn also Jemand, vom Feind überfallen, ausgefragt wird nach der Stellung der heimischen Truppen, so hat er nicht bloss das Recht zu schweigen, sondern auch das weitere, den Feind mit wissentlicher Unwahrheit irre zu leiten.

Dies um so mehr, als er damit sein Leben aufs Spiel setzt, nicht Wohlgefallen hat an der Lüge als solcher, sondern mit Selbstüberwindung sich dazu entschliesst und ein Opfer der Liebe vollbringt. So wüsste ich auch nicht, warum es Unrecht sein sollte, einen Jähzornigen, einen Wahnsinnigen, der das Leben eines Anderen bedrohend nach dessen Versteck sucht, absichtlich auf eine falsche Fährte zu weisen, statt bloss schweigend ihm entgegenzutreten. Sie werdens uns Beide, wenn sie zu klarem Bewusstsein gekommen sind, als einen Liebesdienst danken, und wir selbst habens gethan, nicht um Gottes Gebot zu übertreten, sondern um das über der Wahrhaftigkeit stehende, dieses erst bedingende Gebot der Liebe zu erfüllen. Gewiss, das ist eine Collision der Pflichten, und ohne Wunden geht es dabei für ein zartes Gewissen nicht ab: aber sie kommt an uns heran unveranlasst und unabwendbar, in Folge der in der Welt vorhandenen Sünde — wir müssen uns entscheiden. Wohl Dem, der bei solcher Entscheidung zuversichtlich zu handeln vermag, in dem Bewusstsein, das an sich Unrechte nicht zu thun mit sündlichem Behagen, sondern mit dem peinlichen Gefühle des Zwiespaltes und der Verkehrung, die uns für diesmal die Pflicht der Pflichtverletzung auferlegen!

§. 23. Als letzte unter den Formbestimmtheiten des christlich-sittlichen Werdens nennen wir die Tugend, nicht in dem allgemeinen Sinne, wornach man gute und gottwohlgefällige Eigenschaften des Christen überhaupt darunter verstehen könnte, sondern im Sinne der persönlich-christlichen Tüchtigkeit, zu welcher es nicht durch blosse Begabung und durch mühelosen Erguss christlicher Gesinnung, sondern durch Kampf und Uebung und zwar in dem Maße kommt als die Duplicität der bisherigen Formbestimmtheiten in die Einheit übergeht. Wenn es ohne Zweifel gemäss der Vielseitigkeit des christlichen Charakters und gemäss der Mannigfaltigkeit seiner Aeusserungen auf eine Vielheit christlicher Tugenden abgehen ist, so gilt es doch gerade hier, im Unterschied von

dem natürlichen Ethos, jene Wesenseinheit zu betonen und fest zu halten, welche das geistliche Ich und dessen Lebensbewegung von seinem Ursprung bis zu seiner Vollendung hin kennzeichnet. Von einer übergesetzlichen Tugend aber kann um so weniger die Rede sein, je mehr diese letzte Formbestimmtheit im Zusammenhang mit den beiden ersten aufgefasst wird, mag immerhin nicht Jedem Alles geboten sein und je nach dem Grade der Hingabe an den erkannten Gotteswillen ein Stufenunterschied christlicher Vollkommenheit eintreten.

1. Nichts ist mehr geeignet, uns von vornherein für das Verständniss der Tugend, dieser letzten Formbestimmtheit des christlich-sittlichen Werdens, auf den rechten Weg zu stellen als die Beobachtung, wie sich der neutestamentliche Gebrauch zu dem vor- und ausserchristlichen verhält. Während hier, insbesondere bei Aristoteles und in der Stoa, der Tugendbegriff im Centrum der ethischen Erörterung und Unterweisung steht, finden wir denselben dort nur spärlich verwerthet und zum guten Theil in einem allgemeineren, für uns nicht in Frage stehenden Sinne. Diese Thatsache will zunächst im Zusammenhange mit dem A. T. gewürdigt sein. Es ist ja richtig, dass das ATliche חַיִל in Verbindungen wie etwa אַנְשֵׁי־חַיִל, oder אֵשֶׁת חַיִל, oder בֶּן־חַיִל (Gen. 47, 6; Ex. 18, 21, 25; Prov. 12, 4; 31, 10, 1 Reg. 1, 52 u. a.) sich gewissermaßen dem griechischen *ἀρετή* und dem lateinischen *virtus* vergleicht. Es handelt sich dabei um Bravheit, Tüchtigkeit, Redlichkeit, und Ex. 18, 21 werden dieselben „tüchtigen Männer“, welche Mose auswählte, um die geringeren Streitsachen des Volkes zu entscheiden, zugleich als Gottesfürchtige, welche die Wahrheit lieben und Bestechung hassen, bezeichnet. Aber wie wenig doch damit eine Eigenschaft ausgedrückt wird, deren Besitz sich auf die specifischen Kräfte der Offenbarung zurückführt oder auch nur vorzugsweise s i t t l i c h e Tüchtigkeit involvirt, sieht man aus Stellen wie Gen. 47, 6, wo Pharao dem Joseph anheimgiebt, „tüchtige Leute“ aus seinem Volke über die Herden des Königs in Gosen zu setzen. Man sieht Gleiches aus den angeführten Stellen der Proverbien, wo eine „tüchtige“ oder

„brave“ Hausfrau in demselben allgemeinen Sinne des Wortes geschildert und gepriesen wird, wie wir im Deutschen den Ausdruck zu gebrauchen pflegen. Charakteristisch ist es auch, dass in jenen Verbindungen Seitens der Alexandriner Worte wie *δυνατός* und *ἀνδρεῖος*, letzteres gerade von der Frau, zur Uebertragung des hebräischen Ausdrucks gebraucht werden, während die LXX das griechische *ἀρετή* zur Wiedergabe des hebräischen הוֹד (Hab. 3, 3) oder תְּהִלָּה (Jes. 42, 8, 12 u. a.), also im Sinne von *δόξα* und parallel mit diesem, reserviren. Daher denn nun auch im N. T. *δόξα* und *ἀρετή* nebeneinander als Prädikate des Gottes erscheinen, der uns und kraft deren er uns berufen hat (2 Petr. 1, 3), und anderwärts die Christen aufgefordert werden, zu verkündigen *τὰς ἀρετάς* des Gottes, der sie aus der Finsterniss zu seinem wunderbaren Lichte berufen habe (1 Petr. 2, 9). Demgemäss verstehen wir, dass auch in der Ermahnung des Apostels Phil. 4, 8 unter den Dingen, worauf die Christen ihre Gedanken richten sollen, *ἀρετή* und *ἔπαινος* nebeneinander erscheinen, gleichwie sonst *δόξα* und *ἔπαινος* nebeneinander sich finden (vgl. Phil. 1, 10). So finden wir denn im N. T., in der Schrift überhaupt, nur eine einzige Aussage, in welcher der Gebrauch von *ἀρετή* ungefähr Dem entspricht, was die altgriechische Ethik darunter meinte und was hier bei den Formbegriffen der christlichen Ethik in Frage steht, nämlich 2 Petr. 1, 5, wo der Apostel die Christen auffordert, darzureichen in ihrem Glauben „die Tugend“ (2 Petr. 1, 5). Denn hier erscheint zweifellos *ἀρετή* als sittliche Tüchtigkeit, und es ist Beides charakteristisch, sowohl dass diese Tugend die Auswirkung des specifisch christlichen Glaubens sein soll, als auch dass sie an erster Stelle unter den weiteren von den Christen darzureichenden Leistungen steht, mithin nicht neben ihnen, sondern als christlich-sittliche Tüchtigkeit sie führend und begründend.

2. Soviel ist nun wohl ersichtlich, dass der Begriff der Tugend nicht dafür angesehen werden kann, das specifisch christliche Leben im Unterschied zu ausserchristlichem zum Ausdruck zu bringen. Man kann auch nicht behaupten, dass die Seltenheit des Gebrauches zufällig sei, da doch Bezeichnungen wie

Gerechtigkeit, Heiligkeit und ähnliche sachlich dasselbe in sich schlössen, wie der Begriff der Tugend. Denn in jenen Bezeichnungen ist gerade dieses nicht ausgedrückt, was der Begriff der Tugend auf dem Gebiet der vorchristlichen Ethik meint, die persönliche, auf Uebung und Gewöhnung beruhende Leistung: Gerechtigkeit und Heiligkeit lassen auch insoweit darin Selbstthätigkeit und eigne Leistung gesetzt ist erkennen, dass sie auf Gottes Gnadenwirkung beruhen, welche den Menschen, damit er gerecht und heilig werde, in einen Stand der Gerechtigkeit und Heiligkeit versetzt. Am Allerstärksten tritt der Gegensatz zwischen christlicher und ausserchristlicher Auffassung zu Tage in jener bekannten Bestimmung des Aristoteles, wornach die Tugend die rechte Mitte sein soll zwischen dem Zuviel und Zuwenig. So sehr dieses der ächtgriechischen Auffassung von der *σωφροσύνη* im Gegensatz zur *ὕβρις*, von der Einhaltung der gebührenden Schranken, entspricht, so deutlich zeigt sich in solch äusserlicher Abmessung und Normirung der Mangel des inneren Princips, woraus die Tugend hervorwächst und wodurch sie zuerst und vor Allem in ihrem Werthe sich bestimmt. Es kann Einer, nach christlichem Maßstabe gemessen, äusserst vernünftig die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig einschlagen, und sein Thun ist dennoch gehalt- und werthlos. Und es kann Einer excessiv sein etwa in seiner Liebe oder in seinem Zorn, wie etwa die Mystik in ihrer Liebe oder Luther in seinem Zorn, es mögen dabei wirkliche Verfehlungen eintreten, und doch trägt solch excessives Thun den Stempel des Geistes an sich, dessen Trieb und Drang allein das Verhalten des Menschen zu einem probehaltigen macht. Nach dem Maße des Aristoteles beurtheilt dürfte die Forderung des Herrn an den reichen Jüngling, „Alles“ was er habe (Luc. 18, 22) zu verkaufen und es den Armen zu geben, als ein „Zuviel“ erscheinen; und die überschwängliche Liebe der Maria, da sie das Glas mit unverfälschter köstlicher Narde über dem Haupte des Herrn zerbrach, wurde nicht bloss von Judas, sondern auch von Andern als eine Verschwendung angesehen. Aber die maßvoll verständigen Leute sind nicht die Ersten, die zum Himmelreiche geschickt sind, und der Duft des

unbemessenen Opfers hat den Namen des Weibes hinausgetragen in die Welt, soweit das Evangelium von Christo verkündigt wird. Es ist nun wohl begreiflich, dass in der rationalistischen Zeit, als der specifische Unterschied zwischen christlichem und ausserchristlichem Ethos dem Bewusstsein der Theologie abhanden gekommen war, die Lehre von den „Tugenden“ einen breiten Raum in der wissenschaftlichen und praktischen Unterweisung einnahm; wogegen beim Wiedererwachen des evangelischen Glaubens man solche „Tugendlehre“ und „Tugendpredigt“ weit zurückstellte und einen Prediger schon des Rationalismus verdächtig hielt, wenn er die „Tugend“ auf der Kanzel einschärfte.

3. Wird unter den gegebenen Verhältnissen darüber ein Zweifel nicht mehr bestehen können, dass es unthunlich sei die christliche Ethik als Tugendlehre zu behandeln, so müsste auf der andern Seite die gänzliche Ausschliessung der „Tugend“ aus dem Gebiete unsrer Disciplin als Verfehlung erscheinen, doch schon darum weil, wenngleich selten, auch die Schrift von ihm Gebrauch macht. Es hat sich eben durch die Beobachtung des ausserchristlichen wie des christlichen Gebrauches herausgestellt, dass die Tugend einer jener ethischen Formbegriffe ist, denen freilich an sich christlicher Charakter und christlicher Inhalt nicht zukommt, die aber mit solchem Inhalt gefüllt allerdings auch für das christliche Leben Bedeutung gewinnen. Nicht bloss zulässig, sondern auch nothwendig ist es, innerhalb der christlichen Ethik von der Tugend zu reden, wenns nur an dem rechten Orte geschieht; und dieser Ort ist hier, wo die Formbestimmtheiten des christlich-sittlichen Lebens in Frage stehen. Denn wer möchte bezweifeln, angesichts der bisherigen Darstellung dieses Lebens, dass Tüchtigkeit, Tauglichkeit, und zwar durch Selbstthätigkeit und constante Uebung erworbene, eine auch dem Christen geziemende Beschaffenheit seines sittlichen Lebens sei, vorausgesetzt nur, dass es geistliche Selbstbestimmung ist, welche darin sich bethätigt, und geistlicher Gehalt, der sich darin fixirt? Auch auf christlichem Gebiete ist es eine Thatsache, die an ihrem Orte zur Geltung gebracht sein will, dass mit den Talenten (Mtth. 25, 14 ff.), die der Herr den Seinen verleiht, gearbeitet

werden soll, statt sie in der Erde zu vergraben oder im Schweisstuch aufzuheben. Und da zeigt sichs nun wiederum, dass die Tugend ihre Stelle hat hinter den beiden Formbestimmtheiten, von denen wir herkommen. Denn die christliche Tüchtigkeit, welche durch Uebung und Gewöhnung erreicht werden soll, setzt jene Duplicität von Freiheit und Gesetz, von Gut und Pflicht, den damit gegebenen Zwiespalt und Kampf voraus und tritt, wie wir schon bei der anfänglichen Uebersicht bemerkten, in dem Maße ein, als der Zwiespalt beseitigt und der Kampf glücklich bestanden ist. Wenn Petrus (2 Petr. 1, 5) sagt, die Christen sollten in ihrem Glauben die „Tugend" darreichen, so vergleicht sich diese Ermahnung etwa mit jener Pauli (1 Cor. 16, 13): „wachet, stehet im Glauben, seid mannhaft und seid stark!" Von dem Glauben aus, in welchem die Christen stehen und beharren, und in Kraft dieses Glaubens soll es zu derjenigen Mannhaftigkeit und Festigkeit kommen (vgl. auch Eph. 4, 13 u. 14), wo man nicht mehr ein Spielball entgegenstrebender Mächte und Gewalten ist, sondern auf Grund längerer Uebung und Gewöhnung das Gute, statt es sich erst abzuringen, mit einer gewissen Sicherheit und Leichtigkeit vollbringt. Ist die Tugend im christlichen Sinne und in der Einheit ihres subjectiven Bestandes genommen diejenige Tüchtigkeit des Menschen Gottes, wornach das aus dem Glauben ihm zuströmende geistliche Leben zu einer gewissen Consistenz und Kräftigkeit gekommen ist, so bezeichnet sie dann weiter in der Vielheit ihrer Erscheinungen diejenigen festen Charakterzüge des Christen, in denen die andauernde Kräftigkeit des geistlichen Lebens sich nach dieser oder jener Seite hin einen bleibenden Ausdruck gegeben hat. Christliche Tugend hat nicht das Kind in Christo, der eben erst Bekehrte, wie reichlich auch die Gaben des wiedergebärenden Geistes in ihn eingeströmt sein mögen, sondern der Mann in Christo; und Tugenden, etwa die der Sanftmuth, der Barmherzigkeit, der Keuschheit, besitzt nicht wer in jedem einzelnen Falle sich erst abkämpfen muss mit seinem alten Menschen, sondern wer auf Grund längerer Gewöhnung mit einer gewissen Leichtigkeit solche Gesinnung bethätigt. Zwar wird der Kampf, ohne welchen nun

einmal das Christenleben hienieden nicht verläuft, auch einem Tugendhaften nicht erspart; schon darum, weil die Uebung und Gewöhnung, sowie die dadurch erworbene Tüchtigkeit nicht gleichmässig nach allen Seiten in dem Christen sich durchzusetzen pflegt; aber auch um deswillen, weil selbst im besten Falle solche Tüchtigkeit eine unvollendete ist, die sich ferner noch der andringenden Versuchung gegenüber zu bewähren hat. Aber bei Alledem setzt der Besitz der Tugend voraus, dass die objective Nöthigung des Gesetzes in der andauernden freien Selbstbestimmung den Charakter des Zwanges verloren hat und dass bei der jeweiligen Bethätigung das Gefühl des Gutes, dessen der Tugendhafte sich dadurch bemächtigt, vor dem der Pflicht prävalirt: der Tugendhafte hat und bekundet eben darin seine Tüchtigkeit, dass er willig und stetig der pflichtmässigen Handlung sich unterzieht.

4. Man sieht das Gebiet der christlichen Tugend reicht ebensoweit als das Gebiet christlicher Selbstbestimmung und Bethätigung. Man redet ja freilich nicht von einer Tugend der Bekehrung und kann nicht davon reden, insofern man darunter den einmaligen Umschwung der Persönlichkeit zu Gott hin versteht. Denn diese Umkehr als vollzogene liegt nun allen weiteren Bethätigungen des Christen zu Grunde. Aber doch wissen wir, dass eben jene mit dem Glauben sich vollziehende Umkehr in ihrer Weise stetig fortzusetzen ist: die Energie der erstmaligen Hinwendung zu Gott ist in dem Festhalten der dadurch eingenommenen Richtung und Stellung aufgehoben. Daraus folgt, dass der Glaube selbst, mit welchem der Christ im Gefühl seiner Schwachheit und Sünde immer aufs Neue Gottes Hand ergreift, eine „Tugend“ genannt werden kann (vgl. oben S. 356), hier nämlich von dem Gesichtspunkt aus, dass solche täglich erneuerte Hinkehr zu Gott eine consistente Eigenthümlichkeit, ein Charakterzug des Christen geworden ist. Aus demselben Grunde kann die Frömmigkeit (εὐσέβεια) als Tugend aufgefasst werden, diejenige durch Uebung gewordene Eigenthümlichkeit des Christen, wornach er sein gesammtes Leben im Aufblick zu Gott führt und alle natürlichen Widerfahrnisse in Beziehung zu Gott setzt. Denn

darum dass Jemand wiedergeboren und bekehrt ist braucht noch nicht die Frömmigkeit in diesem Sinne sein eigen zu sein: das Leben des Christen ist vielfach noch ein getheiltes und er muss erst lernen, Alles was er erlebt, was ihn beschäftigt, wornach ihn verlangt, das Kleine wie das Grosse, einzuordnen in jene oberste Beziehung. Darum kann der Apostel den Timotheus auffordern, sich zu üben *πρὸς εὐσέβειαν* (1 Tim. 4, 7), in Rücksicht und in der Richtung auf Frömmigkeit; er kann ihn als Gottesmenschen auffordern, Frömmigkeit zu erstreben, *εὐσέβεια* hier in der Mitte stehend zwischen *δικαιοσύνη* und *πίστις* (1 Tim. 6, 11); und Petrus, welcher die Christen in dem Glauben die Tugend darreichen heisst, lässt darauf erst im weiteren Verlauf die Frömmigkeit folgen (2 Petr. 1, 6), mit der für das Wesen dieser *εὐσέβεια* charakteristischen Wendung, dass sie in und mit der *ὑπομονή* erzeigt werde. Solche Frömmigkeit reichte Hiob dar in der Ausdauer, als er gegenüber der Versuchung seines Weibes fest blieb und bereit war, das Schlimme ebenso wie das Gute aus der Hand Gottes hinzunehmen. Wenn nun so die grundwesentlichen Bethätigungen des Christenlebens unter den Begriff der Tugend sich einreihen, um wieviel mehr diejenigen Aeusserungen desselben, in denen die centrale Gesinnung des Christen da oder dort sich auswirkt, die innere Tüchtigkeit in entsprechenden Eigenthümlichkeiten der Lebensführung bekundend? Gewiss ist es nicht das Ideal des Christenwandels, was in der Erzeigung von Tugend oder Tugenden sich darstellt: das Beste, was ein Mensch, ein Christ insonderheit, besitzt, ist Gegebenes, nicht Erworbenes, und schlüsslich bemisst sich alle Tüchtigkeit darnach, dass man verstanden habe, das E m p f a n g e n e festzuhalten und zu verwerthen; es ist um so weniger das Ideal, als wir im Himmel, als vollendete Menschen Gottes, nicht mehr „tugendhaft" sein werden, sondern gerecht und heilig. Da wird gleich den Thränen des Leides, in denen der Christ seine Frömmigkeit festhält, auch der Schweiss der Tugend von unsern Stirnen abgewischt sein. Aber hier auf Erden, wo auch das beste Christenleben, ja gerade dieses, nicht ohne Anstrengung und Kampf verläuft, ist es schon Etwas, nämlich das nächste Ziel,

dass ein Christ im Glauben Tugend darreiche und dass diese innere christliche Tüchtigkeit sich zu einem Kranz von Tugenden ausbreite und verzweige.

5. Freilich liegt nun eben hierin eine Gefahr, die wir nicht verschweigen dürfen, zumal auf diesem Punkte am Meisten der Unterschied zwischen christlicher und natürlicher Tugend zum Vorschein kommt. Durch Nichts charakterisirt sich das christliche Ethos in seiner Eigenthümlichkeit mehr, als durch die geschlossene Einheit seines Werdens, gemäss Dem, dass nicht Etwas in und an dem Menschen, sondern der neue geistliche Mensch diese Sittlichkeit constituirt. Während das gemeine Urtheil darnach fragt, was für „gute oder schlechte Seiten“ ein Mensch an sich habe — und wer hätte nicht solche, sei er Christ oder Nichtchrist — so untersucht die christliche Diagnose den Herzschlag des geistlichen Lebens, und weder die guten noch die schlimmen Seiten können Etwas daran ändern, dass solch centrales Leben vorhanden oder nicht vorhanden ist. Die guten verbürgen nicht sein Dasein und die schlimmen sind kein untrügliches Indicium für dessen Mangel. Aber hier kann nun auch bei dem Christen jene Selbsttäuschung eintreten, auf deren Möglichkeit schon bei der Bestimmung der guten Werke hingewiesen ward. Man kann für eine christliche Tugend ansehen, was etwa eine angeborene, mit dem Temperament u. s. w. zusammenhängende gute Eigenschaft des Menschen ist, an sittlichem Werthe nicht besser und nicht schlechter als ähnliche Eigenschaften des natürlichen Menschen. Man kann in jene Zerstückung der Sittlichkeit verfallen, wie sie der ausserchristlichen Auffassung des Menschen entspricht, dass man über den schlimmen Seiten seines Charakters und seiner Lebensführung sich mit den guten, mit seinen „Tugenden“ tröstet. Man kann in Anbetracht dieser sich widersprechenden Eigenschaften zu dem Wahne gelangen, die christlichen Tugenden müssten so eine nach der andern angeeignet werden: die Tugenden der Wahrhaftigkeit, des Fleisses, der Keuschheit habe ich, nun muss ich mir andere, die mir fehlen, etwa die der Sanftmuth, der Barmherzigkeit, der Geduld, auch noch erwerben. Heute wird der Gemeinde die Tugend der Friedfertigkeit ausein-

andergesetzt und empfohlen, am nächsten Sonntag die der Verschwiegenheit oder der Wahrhaftigkeit. Und gewiss, warum sollte es nicht möglich sein, so allmählich durch gute Erziehung und Selbstzucht einen Menschen an ein gesetzmässiges Verhalten in diesen und ähnlichen Stücken zu gewöhnen: man wird auch solche Gewöhnung und ihre Erfolge gar nicht zu unterschätzen haben. Aber nach dem Maſse des christlichen Ethos gemessen werden alle diese Tugenden werthlos sein, wenn sie nicht aus dem einheitlichen Lebensgrunde des neuen Menschen hervorgewachsen sind. Alle natürlichen Tugenden, mit denen Einer in den Christenstand eintritt, empfangen erst christliche Signatur und Bedeutung, wenn der von Innen, aus dem zu Gott gewandten Herzen ausgehende Strom des geistlichen Lebens in sie hineingeleitet und ihrer mächtig geworden ist. Und alle natürlichen Unarten und Untugenden sind nur insoweit unverträglich mit dem Dasein des neuen Menschen und mit der Fortdauer des Christenstandes, als sie Aeusserungen fortbestehender oder wiedergewonnener Herrschaft des alten Menschen sind; bedenklich insonderheit in dem währenden Christenleben, wenn und insofern in der Erscheinung und in der Wiederkehr solcher Unarten ein Nachlass im Eifer der Heiligung, in der täglichen Neusetzung des Christenstandes zu Tage tritt.

6. Eben damit giebt sich nun doch wieder die positive Bedeutung der Tugend für das Christenleben zu erkennen, die Möglichkeit und Nothwendigkeit, auch im Sinne des christlichen Ethos nach einer Vielheit von Tugenden zu streben, eine nach der andern sich anzueignen. Ermahnt nicht Paulus die Philipper (4, 8), in Betracht zu nehmen „Alles was wahr, was ehrwürdig, was gerecht, was heilig, was lieb ist und wohl lautet, wenn irgend eine Tugend oder ein Lob“: und was für eine Reihe geistlicher, aus der Liebe stammender Lebensäusserungen hält er den Römern (cap. 12) behufs des Erweises ihrer Sinneserneuerung (vgl. v. 2) vor, Bethätigungen, die ja alle, je länger und stetiger sie geübt werden, um so mehr als Ausdruck christlicher Tugenden zu gelten haben. Ganz besonders aber wird man, um die Mehrheit christlicher Tugenden in ihrer Bedeutung für das geist-

liche Leben, und namentlich um die Gefahren zu würdigen, welche das Zurückbleiben des Christen in dem einen Stücke hinter andern Tugenderweisungen mit sich bringt, die apokalyptischen Sendschreiben in Erwägung zu ziehen haben (c. 2 u. 3). Denn hier begegnen uns in der That solche geistliche Zustände, wo bei wirklichem Fortschritt nach der einen Seite ein Zurückbleiben oder Zurückgehen nach der anderen vorliegt und dadurch das innere Leben des Christen in seinem Fortbestande selbst gefährdet wird. Von der Gemeinde zu Ephesus wird gesagt, der Herr kenne ihre Werke, ihre Mühe und ihre Ausdauer, ihren Eifer gegen die Widersacher und dass sie getragen habe um seines Namens willen — nicht scheinbare, sondern wirkliche Erweisungen geistlichen Lebens; und doch bedingt das Fehlen der ersten Liebe eine Mahnung, welche erkennen lässt, wie dieser Eine Mangel den gesammten Lebensbestand in Frage stellt: „bedenke von wo du gefallen und bekehre dich und thue die ersten Werke — wenn nicht, so komme ich und stosse den Leuchter von seiner Stelle“ (2, 2—5). Wider die Pergamenische Gemeinde, welche wohnt, wo der Thron Satans ist, und inmitten solcher Gefahr und Versuchung den Namen ihres Herrn festhält, ja in einer Zeit, wo es galt mit dem Blute zu zeugen, ihren Glauben nicht verläugnete, hat zwar Christus „Weniges“, nämlich dies dass sie Nikolaitische Frevler unter sich duldet; aber doch ergeht auch an sie die Ermahnung zur „Umkehr“, damit sie nicht in das gleiche Gericht mit jenen hineingerissen werde (2, 12 ff.). Aehnlich verhält sichs mit der Gemeinde zu Thyatira. Hingegen zeigen uns die nach Sardes und Laodicea gerichteten Sendschreiben, wie es in der That auf diesem Wege zu einem innerlichen Verderben und Ersterben kommen kann, während äusserlich noch die christliche Haltung und Erscheinung fortdauert. Die Gemeinde zu Sardes hat den Namen, dass sie lebe und ist todt (3, 1); die Gemeinde von Laodicea ist weder kalt noch heiss sondern lau, und rühmt sich dabei ihres Reichthums und ihrer Bedürfnisslosigkeit (3, 15 ff.). Beide Gemeinden befinden sich in einem vorgerückten Stadium der Verderbniss, wie es jenen zu Ephesus und Pergamus erst bevorsteht, wenn sie der eingetretenen Stock-

ung und Verkümmerung des geistlichen Lebens nicht Einhalt thun. Dabei will beachtet sein, dass, während dort die Lebensäusserungen als solche anerkannt werden und doch im Falle der Nichtbekehrung das Gericht angedroht wird, hier dagegen, wo vonvornherein das Leben als bereits erloschenes oder doch bis in den Grund verderbtes erscheint, gleichwohl beide Male die Möglichkeit der Bekehrung vorausgesetzt und zu derselben ermahnt wird. „Werde wachend", heisst es bei der Gemeinde zu Sardes (3, 2 ff.), „und stärke das Uebrige, was sterben will; denn ich habe deine Werke nicht völlig erfunden vor meinem Gott: gedenke also, wie du empfangen und gehört hast, und halte fest und thue Busse"; ja es werden Einzelne in der Gemeinde hervorgehoben, die nicht in das Gesammtverderben sich haben hinreissen lassen und die es werth sind, mit dem Herrn in weissen Kleidern zu wandeln (3, 4). Zur Gemeinde von Laodicea aber, welcher der Herr hat vorhalten müssen, sie sei elend und jämmerlich und arm und blind und bloss, während sie sich ihrer Fülle berühme, sagt er doch: „ich rathe dir, Gold von mir zu kaufen im Feuer bewährt, damit du reich werdest, und weisse Kleider, damit du umhüllt seist und nicht offenbar werde die Schmach deiner Blösse, und mit Augensalbe deine Augen zu salben, damit du sehen mögest: ich soviele ich lieb habe die strafe und züchtige ich" (3, 17 ff.). Dieser Wechsel, dort von dem gegenwärtigen relativ guten Stand zur drohenden Aussicht einer schlimmen Zukunft, hier von der Thatsache tiefer Verderbniss zur Hoffnung der Umkehr und Gesundung, ist sehr charakteristisch und lässt uns ein Urtheil über die uns vorliegende Frage gewinnen. Dass wir dieses Urtheil aus Stellen entnehmen, in denen auf den Ausdruck gesehen von Tugenden keine Rede ist, wird einer Vertheidigung kaum bedürfen. Denn thatsächlich handelt es sich dort um fortgesetzte Erweise andauernden christlichen Lebens oder um deren Nachlass und Versäumniss, also recht eigentlich um dasjenige, was wir mit dem Namen der christlichen Tugend bezeichnet haben. Wir erinnern uns zum Verständniss der Thatsache Dessen, dass in dem sittlichen Leben, sei es nun des natürlichen sei es des geistlichen, der innere Trieb,

das jeweils herrschende Princip nicht gleichmässig nach allen Seiten hin sich durchsetzt und kundgiebt. Es ist wohl möglich, dass in einem Menschen das neue Leben innerlich zur Herrschaft hindurchgedrungen ist und nach Aussen hin in bestimmten Wirkungen sich erweist, gleichwohl aber recht auffallende sittliche Gebrechen und Makel, die er in den Stand der Bekehrung mitbrachte, ihm noch anhängen. Es ist gar häufig, dass der Kampf bei der Bekehrung sich auf eine bestimmte Seite des sittlichen Lebens warf, während andere Seiten fast unberührt davon blieben, und der Christ in dieser Hinsicht sein früheres Leben fortsetzt, als ob die centrale Umkehr der Lebensrichtung nicht geschehen wäre. Aus diesem Grunde kann es vorkommen, dass in gewissen Beziehungen der innere geistliche Trieb kräftig sich regt und entwickelt, im Uebrigen aber nachlässt und zurückbleibt. Jenes sind wirklich Aeusserungen des innern Lebens, die als solche anerkannt werden müssen; aber das Zurückbleiben und Zurückkommen auf der andren Seite verträgt sich auf die Länge nicht mit jenem Vordringen: das Leben erkrankt in demselben Maſse als solcher Nachlass andauert. Diese energischen „Werke“, dieser Eifer und Bekenntnissmuth überdecken eine beginnende innere Hohlheit; die zarte Blüthe der ersten Liebe ist inzwischen verkümmert: aus dem Zustand der Gemeinde zu Ephesus wird jener der Gemeinde zu Sardes — „man hat den Namen, dass man lebe, und ist todt.“ Und doch ist darum solcher Tod noch kein definitiver, sondern hier gilt die Mahnung: „werde wachend und stärke das Uebrige welches sterben will“; ist das Verderben von der einen Seite, wo das geistliche Leben nachliess und erlosch, eingedrungen, so muss solchem Absterben von der anderen Seite her, wo noch Leben vorhanden ist, gewehrt werden. Und Lebensfunken, welche neu angefacht werden können, sind in der Regel auch da noch vorhanden, wo schon der Todesschlaf sich ausgebreitet zu haben scheint. So bleibt es denn wahr, worauf wir früher Gewicht legten, dass das geistliche Leben des Christen ein einheitliches ist und dass seine sittliche Erneuerung nicht in stückhafter Weise sich vollzieht; aber eben darum und vermöge der mannigfachen Be-

ziehungen dieses Lebens kann es nicht anders sein, als dass es vielseitig sich auswirke und in dem Maſse seines Wachsthums und seiner Reife von einem Kranze christlicher Tugenden geschmückt sei. Sie sind, wenn es recht hergeht, die mannigfachen Blüthen, die aus dem Einen Stamme und aus der Einen Wurzel des geistlichen Ich hervorwachsen; die eine blüht früher, die andere später, die eine reicher, die andere spärlicher; vollendet wird keine hienieden — sie warten auf die Hand des himmlischen Gärtners, der in seinem Garten dereinst sie ganz entfaltet.

7. Ebendamit dass wir im Verfolge der beiden vorangegangenen Formbestimmtheiten zur Tugend als deren Abschluss hingeleitet wurden, sind wir principiell vor dem Missverständnisse geschützt, als könne es eine übergesetzliche Tugend geben. Denn der Begriff der Tugend, wie er aus diesem Zusammenhange von selbst sich ergiebt, wie er aus dem Zusammenschlusse jener beiden Paare hervorwächst, leidets nicht, dass man bei Feststellung ihres Umfangs über den Umfang des Gesetzes und der Pflicht hinausgehe. Anders freilich würden die Dinge liegen, wenn es möglich wäre, neben dem Gesetz etwa noch „evangelische Räthe“ als Normen des sittlichen Handelns hinzustellen. Indessen man darf nur einen Blick in die römisch-katholischen Moraltheologien werfen, um die unsägliche Verwirrung wahrzunehmen, die aus jener Lehre entsteht; und andrerseits wird es nicht schwer sein, die Wahrheitselemente auszuscheiden, die dem Wirrsale zu Grunde liegen. Es ist eine überaus flache und rohe Vortellung von dem göttlichen Gesetz, wenn man es wie eine „Dienstinstruction“ ansieht, mit deren Befolgung „der rechte Mann“ sich nicht begnüge; und wenn man im Ernst die Frage erheben kann, ob die Vorschriften Christi in der Bergpredigt für alle Christen verbindlich seien oder nur für einige „vollkommenere“. Wie man denn in der That soweit gegangen ist und auf Grund solcher Voraussetzungen gehen musste, auch die von Christo gebotene Feindesliebe als einen „Rath“ anzusehen. Zu geschweigen von der weiteren intricaten Frage, ob denn Nichtbefolgung eines „Rathes“ Sünde sei — einer Frage, deren Be-

jahung die ganze Lehre von den Räthen umstösst, deren Verneinung aber das christliche Ethos auf das Tiefste erschüttert und verderbt. Gehen wir von demjenigen Verständniss der Bergpredigt aus, welches doch auf den ersten Blick sich darbietet, dass hier Christus das Gesetz in dem Sinne deutet, wie es von den Gliedern seines Reiches aufgefasst und beobachtet werden soll; halten wir die stumpfsinnigen Consequenzen fern, die aus der verkehrten Uebertragung dieser in dem Reiche Christi geltenden und geforderten Gesinnung auf das Weltreich und die Staatsordnung sich ergeben; und hüten wir uns vor jener buchstäbischen Auslegungsweise, da man was Bildrede und Veranschaulichung eines allgemeinen Gedankens ist mit täppischer Hand zu äusseseren Anordnungen stempelt: so ist zunächst das Eine zweifellos gewiss, was ja im Grunde sich von selbst versteht und worauf schon die Auffassung des Gesetzes bei der ersten Formbestimmtheit hinwies, dass dort die Reichsordnung festgestellt wird, wie sie für alle verbindlich ist, welche Glieder des Himmelreichs, Jünger des Herrn Jesu sein wollen. Gottes Wille über den Menschen als Menschen Gottes enthält das Gesetz seiner Lebensordnung, und es ist in jedem Betracht unmöglich, diesen Willen so zu scheiden, dass er theils in Form des Gesetzes theils in Form des Rathes sich kundgebe. Denn wir erinnern uns (§. 21, 5), dass auch die Heilsordnung, die auf dem Erlösungsrath und auf der Erlösungsthatsache beruht, als Ausdruck des Willens Gottes den Charakter des Gesetzes annimmt; und es ist bedeutsam, dass man in der Regel nicht den Muth hat, Denen, welchen ein angeblicher „Rath“ Gottes vermeint ist, zu gestatten, diesen Rath hintanzusetzen. Das Verkehrteste aber was man thun konnte war die Berufung auf solche Beispiele, wie das des reichen Jünglings, dem der Herr sagt, er möge, wenn er vollkommen sein wolle, seinen Besitz verkaufen und den Ertrag den Armen geben (Mtth. 19, 21). Wir haben bei der Lehre von der Bekehrung Anlass gehabt, den dort vorliegenden Fall in Betracht zu ziehen (S. 211). Wenn irgend Etwas bei diesem Falle in die Augen springt, so ist es die Thatsache, dass hier nicht eine höhere Stufe der Vollkommenheit für die in dem Reiche Gottes bereits

Befindlichen, sondern die Bedingung in Frage steht, unter welcher man Nachfolger Christi werden (v. 21), in das Himmelreich eingehen (23) kann. Es ist überaus instructiv, um eine Vorstellung von der Sackgasse zu gewinnen, in welche die römische Doctrin sich verläuft, zu hören, wie der Moraltheologe Linsenmann, der die Schwierigkeiten der Sache leidlich übersieht, über den Fall urtheilt. „Es heisst die h. Schrift pressen 'bis sie statt Milch Blut giebt', wenn man in eine Detailuntersuchung darüber eingehen will, ob der reiche Jüngling verloren gegangen, weil er dem Rufe des Herrn nicht gefolgt, oder ob er, weil er bloss einen Rath ausgeschlagen, nur auf der niederen Stufe der Gesetzesgerechtigkeit stehen geblieben sei“ (Moraltheol. S. 130). Ja wohl, diesen Fall dürft ihr nicht entscheiden, denn jede Entscheidung bricht euch den Hals. Im Uebrigen braucht man gar nicht zu „pressen“, sondern bloss aufzuheben was vor Augen liegt, um zu verstehen, dass der reiche Jüngling damals, wo er auf das Wort Christi hin traurig von dannen ging, zu den Reichen gehörte, von denen Christus v. 23 und 24 redet. In die Wahl gestellt, ob er seinen Reichthum oder Christum lieber habe, entschied er sich für jenen: damit war seine Stellung zum Reiche Gottes entschieden. Ob es dabei mit ihm geblieben und er darum „verloren gegangen“ sei, wissen wir nicht; aber das kann ein Jeder wissen, der auch nur Mtth. 6, 24 gelesen und verstanden hat, dass es wahrlich nicht bloss Sache einer Elite von Christen ist, den Herrn lieber zu haben als den irdischen Besitz, und dass, wenn irgend ein Christ in die Wahl gestellt wird, auch äusserlich auf solchen Besitz um des Herrn willen zu verzichten, sichs für ihn wie für den reichen Jüngling um Besitz oder Verlust des Himmelreiches handelt. Nicht wesentlich anders verhält es sich mit jenen um des Himmelreiches willen Verschnittenen, hinsichtlich deren Christus sagt: „nicht Alle fassen dies Wort, sondern denen es gegeben ist“ (Mtth. 19, 11), und „wer es fassen kann der fasse es“ (v. 12). Wir werden später, bei Gelegenheit der Frage über Ehe und Ehescheidung, auf dieses Wort des Herrn zurückkommen; hier genüge es, festzustellen, dass nach dem Zusammenhange nicht von Ehelosigkeit, etwa von dem jungfräu-

lichen Stande und der Befähigung dazu, sondern davon die Rede ist, dass man sein Weib ausser im Falle Ehebruchs nicht entlassen solle. Dies nicht zu thun, in unglücklicher Ehe auszuharren und so auf ehelichen Genuss zu verzichten, das vermögen nicht Alle zu fassen, sondern nur denen es Gott gegeben hat. Nämlich in ähnlicher Weise, wie er das bei Menschen Unmögliche, dass ein Reicher in das Reich Gottes kommt, giebt und möglich macht (Mtth. 19, 26). Wer Christi Jünger ist, dem gilt das Wort; denn ihm ists durch Gottes Gabe ermöglicht, es zu halten. Ueberall aber, wenn es zu dem ABC des christlichen Lebens und der christlichen Erkenntniss gehört, dass die Liebe zu Gott über Alles, das schlechthinige Für-Gott-sein, das den Christen ausnahmslos geltende oberste Gesetz ist; wenn es wahr ist, dass auch bei Denen, die im Glauben zu Gott gekommen sind und als Gottes Kinder ihren Vater lieben, nicht von Ferne jenes schlechthinige Für-Gott-sein sich verwirklicht hat, da vielmehr jede Regung der natürlichen Selbstsucht, jede Abweichung von dem Wege des Gehorsams ein Verstoss gegen diese Liebe, ein Zeichen ihrer andauernden Schwäche ist; wenn ebendamit es an den Tag kommt, dass kein Christ jemals während seines irdischen Wandels dem Gesetze Gottes genügt: wie kann man auch nur auf einen Augenblick dem Gedanken sich hingeben, dass es eine übergesetzliche Tugend, nämlich eine solche gäbe, welche mehr zu thun vermöge als das Gesetz fordert?

8. Und doch liegt jener Verirrung, wie das ja in der Regel der Fall ist, ein Stück Wahrheit zu Grunde, durch dessen Erhebung wir erst im Stande sein werden, den dort eingeschlagenen Irrweg vollständig zu übersehen. Der Wille Gottes verpflichtet nicht Jeden in derselben Weise, und nicht sofort wird Jedem der Wille Gottes klar, welcher unter gewissen Umständen, in dem oder jenem Falle ihn verbindet. Die erste, deutlichere Thatsache dient dazu, uns über die zweite, deren Aufnahme und Beurtheilung nicht ebenso leicht ist, zu verständigen. Wenn ein anderes Gesetz dem Vater gilt und ein anderes dem Sohne, wenn dem Verheiratheten andere Pflichten obliegen als dem Ledigen, so zweifelt darum Niemand, dass in beiden Fällen

der gebietende Gotteswille es sei, welchem zu gehorchen ist. Also nicht um deswillen hört der Wille Gottes auf, ein gebietender zu sein, weil er nicht Allen Alles gebietet; aber wohl kann es unter Umständen zweifelhaft sein, welches der mir insonderheit geltende, mich für einen gewissen Fall verpflichtende Gotteswille ist. Denn so leicht ist es durch die Offenbarung dem Menschen nicht gemacht, dass man etwa nur in der h. Schrift nachzusehen brauchte, welches Verhalten für jeden einzelnen Fall das von Gott geordnete und vorgeschriebene sei. Hier sind gewisse allgemeine Normen gegeben, denen alsdann nach dem eignen Ermessen des Christen, nach seiner jeweiligen Einsicht die besonderen Fälle zu subsumiren sind. Der Christ hat dann zu untersuchen, welches gemäss der Lage, in der er sich befindet, der Wille Gottes ist, dem er nachleben solle. Er mag dabei mit sich zu Rathe gehen, sich von Andren Raths erholen, mag darüber zweifelhaft sein, ob dies oder jenes das Rathsamere sei; aber alle diese Erwägungen zielen darauf hinaus, den Willen Gottes zu ergründen, welcher in dem gegebenen Falle das Verhalten bestimmen soll. Insbesondere wird diese Frage nicht selten sich erheben, wenn sichs um die Verwerthung gewisser von Gott empfangenen Gaben handelt, wie das z. B. bei der Wahl des Berufes der Fall ist. Diese Gaben sind ja freilich dem Menschen verliehen, damit er sie gebrauche: es steht ihm nicht frei, sie zu vernachlässigen; aber sie haben keine absolute Bedeutung, so dass von dem Mafse ihrer Verwerthung die Erreichung seines Lebenszieles abhinge. Bestimmt sich die Wahl des irdischen Berufes, wovon später des Weiteren die Rede sein wird, nach einer deutlich erkennbaren Gabe, so tritt die Ausbildung der anderen ohne Schaden für die geistliche Persönlichkeit und deren Entfaltung zurück: genug, wenn die gesammte natürliche Ausrüstung so oder anders in den Dienst des Menschen Gottes und damit des Reiches Gottes tritt. Dieser letztere Punkt ist es nun insonderheit, worauf wir im Interesse unsrer Frage zu achten haben. An sich stellt sich Beides in den Dienst des geistlichen Menschen, das eheliche und das ehelose Leben, sowie die hiefür erforderlichen, von Gott verliehenen Gaben. Gemäss der Bestimmung des

Menschengeschlechtes ist die Ausrüstung für das eheliche die allgemeine, auf deren Verwerthung darum an sich ein Jeder Anspruch machen darf. Aber daraus folgt schon dies nicht, dass ihr Gebrauch unter allen Umständen und für Jeden ausnahmlos nöthig sei, wenn anders er sein Ziel als Mensch Gottes erreichen wolle. Es können Fälle eintreten, wo er sich zu fragen hat, ob jene allgemeine Bestimmung ihm speciell gelte, oder ob es Gottes Wille sei, auf den darin gelegenen Anspruch zu verzichten. Es findet sich inmitten jener allgemeinen Bestimmung und Ausrüstung die specielle Gabe der Continenz und Virginität, die zwar gar nicht unter allen Umständen gebraucht werden muss, als vertrüge sich für einen Solchen das eheliche Leben nicht mit seiner himmlischen Berufung, die aber recht wohl in besonderen Fällen ein Fingerzeig sein kann für den ihm speciell geltenden Gotteswillen. Für solche Fälle giebt es kein allgemeines Gesetz, und um deswillen kann der Apostel nur in Form eines Rathes (1 Cor. 7, 25, 40) auf das einzuschlagende Verhalten einwirken. Mit Geboten kurzer Hand dreinfahren, hiesse den Seelen einen Strick überwerfen, welcher sie ins Verderben ziehen könnte (vgl. v. 35). Hier gilts für Jeden mit sich zu Rathe zu gehen, um des ihm geltenden Gotteswillens gewiss zu werden. Nämlich eben des Gotteswillens, der in dem gegebenen Falle für ihn die Norm seines Verhaltens sein soll. Man sieht, wie sinn- und gedankenlos es ist, daraus dass der Apostel seinerseits einen Rath giebt, sich zu der Folgerung verleiten zu lassen, dass zwischen göttlichen Geboten und Räthen zu unterscheiden sei. Ebendazu giebt Paulus seinen Rath, damit die Christen dadurch in den Stand gesetzt werden, den ihnen, je nach Gabe und Lage, die nicht bei allen die gleichen sind, vermeinten Gotteswillen, die Norm ihres Wandels, zu erkennen. Von höherer Vollkommenheit eines Solchen, welcher den ihm speciell geltenden Gotteswillen erkennt und sich zur Norm dienen lässt, im Vergleich zu einem Andern, dem dieser Gotteswille nicht vermeint ist, kann selbstverständlich an und für sich nicht die Rede sein. Aber immerhin ist es möglich — darin liegt nun ein weiterer Kern der Wahrheit inmitten des römischen Irrthums — und wird unter

gewissen Umständen der Fall sein, dass in solchem Verhalten ein höheres Mass christlicher Vollkommenheit, eine auf sonderlicher Reife des christlichen Charakters beruhende Tugend sich kundgiebt. Es ist schon Etwas, wenn einem Christen die individuelle Lebensführung, die er einem speciell auf ihn gerichteten Gotteswillen verdankt, allmählich klar wird; denn das geschieht nur auf Grund eines dauernden Umganges mit Gott und kraft eines stetigen ernstlichen Verlangens, all sein natürliches Wesen, alle Gaben Leibes und der Seele, Alles was man hat und erwirbt, in Gottes Dienst zu stellen. Je energischer diese Richtung auf Gott hin eingehalten wird, desto klarer wird der Blick des Christen hinsichtlich des ihm geltenden sonderlichen Gotteswillens, desto entschiedener sein Wille, die ihm verliehenen Kräfte im Dienste Gottes und seines Reiches zu gebrauchen. Das Verständniss des jeweiligen Gotteswillens und die Entschiedenheit in der Hingabe an diesen Gotteswillen hängen auf das Engste zusammen: es ist die Eigenthümlichkeit des Fortschrittes in der Heiligung, des christlichen Tugendlebens, dass das Eine mit dem Andern zunimmt. So war es wirklich ein Zeichen höherer christlicher Vollkommenheit, dass Paulus die ihm verliehene Gabe der Continenz in ihrer Beziehung und Bedeutung für die Ausrichtung seines apostolischen Amtes erkannte und verwerthete; dass er, da er die körperliche Kraft und Geschicklichkeit besass, sich den Lebensunterhalt durch seiner Hände Arbeit zu verdienen, von dieser Gabe bei seiner Wirksamkeit in den Gemeinden Gebrauch machte (vgl. 1 Cor. 9, 5 ff.). Es kann Einer wohl solche Gaben besitzen und doch nicht zu solcher Klarheit und Entschiedenheit hinsichtlich ihrer Verwerthung im Dienste des Reiches Gottes gelangen. Der steht auf einer tieferen Stufe christlicher Reife. Dass an sich eine höhere, gar eine übergesetzliche Tugend erzeige wer ehelos bleibt, dies zu behaupten wäre Thorheit. Für den der Continenz nicht Theilhaftigen ist es „besser" (1 Cor. 7, 9), und zwar unter allen Umständen besser, ehelich zu werden; für den mit solcher Gabe Ausgestatteten unter besonderen Umständen (1 Cor. 7, 26) „besser", nicht ehelich zu werden (1 Cor. 7, 38). Wir reden hier noch nicht über den

Werth der Virginität im Vergleich zu dem ehelichen Leben an sich — das bleibt späterer Erörterung vorbehalten; nur als Beispiel zur Erläuterung kam diese Gabe hier in Betracht, und von anderen Gaben gilt das Gleiche. Es kann — dies wird nun verständlich geworden sein — ein grösseres Mass christlicher Vollkommenheit, eine höhere Stufe der Tugend sein was in gewissen Leistungen des Christen sich bekundet; aber auch in solchem Falle giebt es übergesetzliche Tugend ebensowenig wie evangelische Räthe.

Verzeichniss

der citirten und besprochenen Stellen alten und neuen Testamentes.

Stelle	Seite
Genesis:	
3, 8	155
9, 5	235
12, 11 ff.	419
20, 2 ff.	419
28, 20 ff.	384
47, 6	424
Exodus:	
18, 21. 25	424
Numeri:	
30, 3	383
Deuter.:	
11, 1	240
23, 21 ff.	383 f.
30, 3	201
1. Samuel.:	
7, 3	202
2. Samuel.:	
7, 19	155
1. Reg.:	
1, 52	424
4, 33	143
8, 33	202
14, 37	202
19, 4. 10	142
Jesaias:	
6, 10	202
19, 22	202
30, 15 f.	257
36, 6	141
42, 8. 12	425
44, 20	140
55, 7	202
57, 15	286
60, 6	413
64, 5	268
Jesaias:	
65, 23 f.	262
66, 12 f.	155
Jeremias:	
2, 13. 18	141
3, 14	202
16, 13	413
17, 3	413
20, 7 f.	143. 155
13 f.	143
30, 3	201
31, 33	376
32, 44	201
33, 11	201
Ezechiel:	
1, 27	146
24, 11 ff.	148
33, 11	295
Hosea:	
2, 5 ff	141
2, 23	240
5, 13	141
11, 6	202
Joël:	
2, 12	202
Amos:	
4, 6	202
9, 14	201
Jona:	
2, 9	141
Habakuk:	
2, 3 ff.	250
3, 3	425
Zephania:	
3, 20	201
Haggai:	
2, 6 f.	183
2, 9	413
Maleachi:	
4, 6	202
Psalmen:	
4, 3	139
7, 13	202
19, 9 ff.	376
22, 28	202
37, 31	376
40, 9	376
50, 14	384
51, 14	376
80, 4. 8. 20	202
85, 5	202
110, 2	266
119, 32	377
86 / 103 f. / 140	376
138, 6	286
139, 21 f.	238
Proverb.:	
6, 23	376
12, 4	424
20, 17	141
20, 25	383
30, 8	139
30, 9	134
31, 10	424
Hohelied:	
5, 2	312
Kohel:	
1, 13	143
5, 3 ff.	383

Seite

Kohel:

11, 9 — 144
12, 13 f. — 143

Daniel:

7, 12 — 183

Nehemia:

6, 2 ff. — 320

2. Chron.:

9, 1 f. — 143
30, 9 — 202

Matthäus:

3, 2 — 203
3, 11 — 192
4, 1 ff. — 321
4, 17 — 203
5, 2 ff. — 402
5, 3 — 286
5, 16 — 347 f.
5, 29 f. — 314
6, 19 f. — 113
6, 23 — 113
6, 24 — 123
7, 15 — 319
7, 17 f. — 349
7, 22 f. — 245
7, 21 ff. — 176
7, 29 — 173
8, 21 f. — 118
8, 22 — 169
10, 26 — 279
10, 28 — 380
10, 37 — 118
10, 38 — 166
10, 39 — 81. 118
11, 11 — 192
11, 12 — 225
11, 20 — 203
11, 25 ff. — 169
12, 30 ff. — 277
12, 33 — 249
12, 46 ff. — 169
13, 44 ff. — 210. 213
15, 4 ff. — 385. 392
16, 24 — 166
16, 26 — 118. 346
17, 20 — 244
18, 3 — 192
18, 7 — 314
18, 19 — 302
18, 22 — 275
18, 23 ff. — 239
19, 11 — 438
19, 16 ff. — 315

Seite

Matthäus:

19, 21 — 211. 437
19, 26 — 192. 439
20, 29 — 389
21, 21 — 244
21, 31 — 122
22, 37 ff. — 235
23, 23 — 392
23, 37 — 395
24, 21 — 165
25, 1 ff. — 312
25, 14 — 319. 427
26, 9 — 240
26, 41 — 310
26, 45 — 183
28, 19 — 194

Marcus:

7, 9 ff. — 385
10, 29 f. — 81. 315
11, 22 f. — 244
14, 33 — 325
16, 16 — 180

Lucas:

1, 16 f. — 202
2, 49 ff. — 169
7, 36 ff. — 170
7, 47 — 239
10, 16 — 173
10, 17 — 245
11, 27 f. — 169
12, 21 — 402
15, 4 — 275
16, 10 — 219
18, 1 — 303
18, 22 — 426
19, 17 — 319
19, 41 — 170
19, 42 — 395
22, 32 — 202. 275

Johannes:

1, 16 — 225
2, 4 — 169. 183
3, 3 ff. — 114. 192
— 193. 200
3, 21 — 114
4, 4 ff. — 170
4, 14 — 248
5, 24 — 248
5, 25 — 312
6, 27 — 248
6, 44. 65 — 116
6, 68 — 174

Seite

Johannes:

7, 30 — 183
7, 46 — 174
8, 12 — 348
8, 44 — 195
10, 16 — 115
11, 35 — 169
12, 6 — 240
12, 26 — 166
12, 32 — 165
12, 35 — 113
12, 36 — 348
13, 15 — 166
13, 34 — 240
13, 35 — 237. 251
14, 13 f. — 302
14, 30 — 321
15, 1 ff. — 256
15, 5 — 152
15, 7 — 302
15, 20 — 165
16, 12 — 421
16, 23 — 302
16, 26 f. — 212
16, 33 — 256
16, 36 — 266
17, 22 — 303
17, 24 — 161
18, 37 — 114
19, 26 f. — 169
20, 17 — 170
21, 15 ff. — 214

Acta:

2, 37 — 174
2, 38 — 203
3, 19 — 202 f. 205
5, 19 — 412
7, 54 — 174
9, 4 — 154
10, 1 ff. — 116
10, 34 f. — 116
10, 43 ff. — 116
13, 48 — 174
14, 15 — 202
15, 3 — 202
15, 18 — 184
16, 14 — 174
17, 23 — 133
17, 27 — 131
17, 28 f. — 174. 197
17, 30 — 203. 397
18, 18 — 385
20, 21 — 205

Acta:

	Seite
20, 35	398
21, 23 ff.	385
24, 16	314
26, 14	154
26, 18	202
26, 19	154
26, 20	203

Katholische Briefe.

Jacobus:

	Seite
1, 4	322
1, 5	422
1, 6	307
1, 12	319
1, 14	321
1, 18	192. 200
1, 25	402
3, 9	236
4, 6	286
4, 7	322
5, 19	202

Petrus I.

	Seite
1, 3	194
1, 7	319
1, 17	379
1, 23	193. 200.
2, 2	199
2, 21	166
2, 22	167
2, 25	202
4, 7	310
5, 5	286
5, 7 f.	310
5, 9	307. 322

Petrus II.

	Seite
1. 3	425
1, 4	197
1, 5	314. 425. 428
1, 6	430
1, 7	237
1, 21	47
2, 9	425

Johannes I.

	Seite
1, 8. 10	289
2, 1	275
2, 8	240
2, 9	236
2, 14	193. 289
2, 16	133
2, 17	141
3, 1	239. 248
3, 9	193. 200 289
3, 10	195 200. 236
3, 14	248
3, 16	240 398
3, 17	236
4, 3 6	196
4, 4	175. 266. 289
4, 7	200. 239
4, 8 ff.	239
4, 11	240 398
4, 16 ff.	239
4, 18	379
4, 20	236
5, 1	235
5, 2	237
5, 4. 18	289
5, 5	266
5, 14	200
5, 16	250
5, 17. 21	281

Judas.

	Seite
5, 10	337

Paulus Briefe.

An die Römer:

	Seite
1, 5	397
1, 6 f.	291
1, 18. 21. 25	119
	139. 378
2, 15 f.	133
3, 9	93
3, 24	248
3, 27. 31	378
4, 6—8	402
4, 18	253
5, 2	246
5, 5 8.	239
5, 9—11	247
5, 21	225 352
6, 1 f. 15 f.	233
6, 12	128. 340
6, 4—12	234
6, 13, 19	340
6, 14	93
6, 16—23	234
6, 19	257
7, 17	127. 270
7, 18 ff.	268
7, 23	127. 266
7, 24	341
7, 25	270
8, 2	128. 334
	368 378
8, 5	234 348
8, 6	397
8, 10	128. 270
8, 12	398
8, 14	209. 248
	348. 394
8, 15 f.	247. 379
8, 18	266
8, 23	248
8, 24 f.	251
8, 26 f.	308
8, 28. 32	307
8, 29	161. 164
8, 31. 35 37	266
11, 28	238
12, 1	340
12, 2	432
12, 3	288
13, 8	399
13, 9	235 240
14, 8	215
14, 17	175. 213

An die Korinthier I.:

	Seite
1, 8	247
2, 4. 13	174
3, 1	335. 421
3, 21	161. 344
	249. 331
3, 16	331
3, 23	161. 211. 344
4, 2	319
6, 12	316
6, 19	331
7, 9	314. 442
7, 25 f. 35	441
7, 38	442
7, 40	441
8, 3	239
8, 4 f.	140 f.
9, 5 ff.	442
9, 17	399
9, 19	368 385
9, 24	265. 316
9, 25	314
10, 3 f.	307
10, 12	311
10, 24	118

An die Korinthier I.:	Seite
11, 31	223
12, 10	226
13, 1 ff	244
13, 13	229
14, 14 ff. 32	209
15, 10	175
15, 19—32	252
15, 45. 47	162
15, 49	165. 335
15, 57	266
16, 13	424

An die Korinthier II.:	Seite
1, 10 ff.	309
1, 22	248
3, 5	204
3, 6	368
3, 16	202
3, 17	368
3, 18	161. 164. 331
4, 8 f.	290
5, 4	325
5, 5	248
5, 7	251
5, 15	118. 215
5, 17	196
5, 21	167
6, 2	395
6, 4	290
6, 9	253. 290
7, 1. 11	380
9, 8	347
11, 13 f	319
12, 7	322
12, 8 f.	309
12, 9 f	287
12, 11	175
13, 3. 6	174 f.

An die Galater:	Seite
3, 27	291
4, 5 ff.	248
4, 19	164. 295. 335
4, 26	367
5, 1	256. 367
5, 5 f.	230
5, 19	347
5, 22	347. 398
6, 4	351
6, 9	314
6, 15	230

An die Ephesier:	Seite
1, 7. 14	248
1, 23	249
2, 5 f.	194
2, 8	251
2, 10	195 f.
2, 12	251
2, 22	331
3, 18	322
4, 13 f.	330. 428
4, 14	322
4, 15	331
4, 23	196
4, 24	194
4, 30	248 278
5, 1	162
5, 14	312
5, 18	313
5, 25 ff.	171
5, 28 f.	398
6, 10	288
6, 12	321
6, 16	321
6, 17 f.	310
6, 18	303

An die Philipper:	Seite
1, 6	247
1, 10	425
1, 23 f.	324
2, 4	118
2, 5 ff	166
2, 12	118. 281. 379 f.
2, 13	152. 194. 204
2, 16	348
2, 21	118
3, 1	253
3, 5. 8	211 f.
3, 12	42
3, 13 ff.	322
4, 8	425
4, 13	152. 225 288

An die Colosser:	Seite
1, 13	252. 412
1, 15	161. 248
1, 20	346 416
1, 24	165
2, 3	249
2, 9 f.	249
2, 23	317
3, 3 f.	248
3, 10	194. 196
4 2	303

An die Thessalonicher I.:	Seite
1, 3	230
1, 9	202
2, 13	174
4, 13	251
5, 6 f.	312
5, 17	303

An die Thessalonicher II.:	Seite
3, 13	314

An Timotheus I.:	Seite
1, 3 ff.	370
1, 9	368
1, 11	402
4, 1 ff.	317 f.
4, 7	430
6, 11	47. 430
6, 15	402

An Timotheus II.:	Seite
2, 5	265
2, 11 f	165
2, 15	184
3, 17	47
4, 7	314. 318

An Titus:	Seite
2, 2	313
2, 13	402
3, 5 f.	194. 291

An die Hebräer:	Seite
4, 11	314
5, 8 f.	322
5, 13 f.	335
5, 14	319 f. 322
6, 3	208
6, 4 ff.	280
6, 9	208
6, 19	251
10, 26	280
10, 36	249
10, 38	250

An die Hebräer:	Seite
11, 1	249
11, 13	250
11, 19	289
12, 2	166. 251
12, 14	173
12, 17	279
12, 28	379 f.
13, 8	249

Offenbarung Joh.:	Seite
2, 2 ff.	433
2, 5	203
2, 10	318
2, 12 ff.	433
2, 16	203
3, 1 ff.	433 f.
3, 3	203
3, 11	256
3, 15	433
3, 17 ff.	434
3, 19	203
11, 15	175
16, 5	293
21, 22 f.	161

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Frank, Franz Hermann Reinhold <<von>>,

Systematische Theologie

Bd.: III,1

1884

Th.u. 157 f,III-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11889965-6